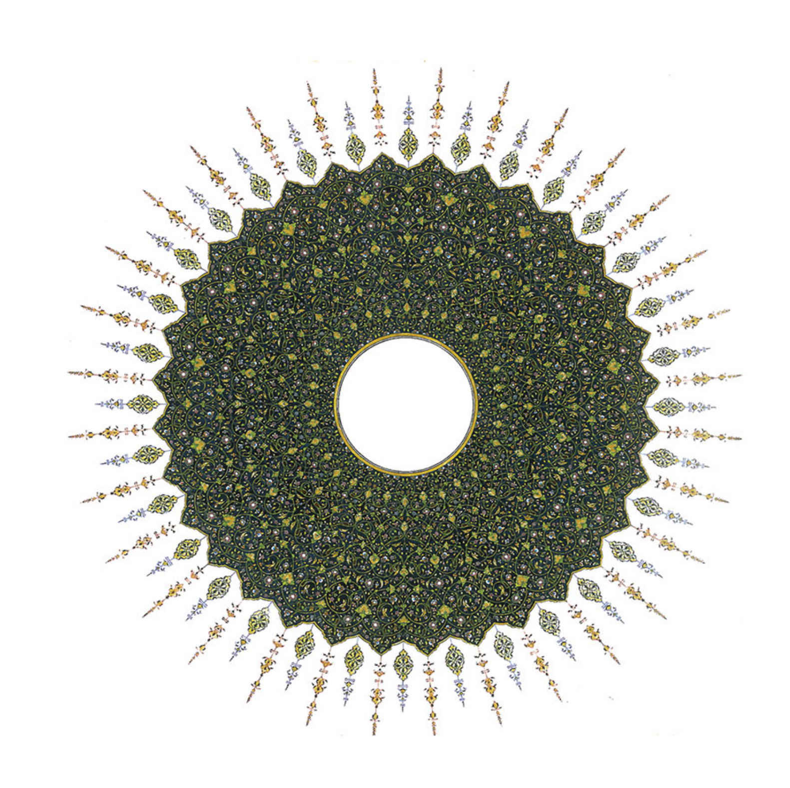


دراسات كلامية

تبيين البراهين

على إثبات وجود الله (تعالى شأنه)



المرجع الديني الشيخ عبد الله الجوادي الآملي

ترجمة

محمّد حسن زراقط

تبيين البراهين على إثبات وجود الله (تعالى شأنه)


بسم الله الرحمن الرحيم



دراسات كلامية

تبيين البراهين على إثبات وجود اللّه (تعالى شأنه)

المرجع الديني الشيخ عبد اللّه الجوادي الآملي

ترجمة:
محمّد حسن زراقط



جوادي آملي، عبد الله، ١٣٥٠ هجري- مؤلف.
تبيين البراهين على إثبات وجود آلله تعالى شأنه / المر جع الديني الشيخ عبد الله الجوادي الآملي ؛ ترجمة محمد حسن زراقط- الطبعة الاولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ = ٢٠٢٤.

٢٤٠ صفحة ؛ ٢٤ سم.-(دراسات كلامية)
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٤٢٢
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة ٢٣٧- ٢٤٠.
النص باللغة العربية مترجم من اللغة الفارسية
١. الوحدانية.٢. الالهيات (علم الكلام).٣. عقائد الشيعة. أ. زراقط، محمد حسن، مترجم. ب.العنوان.

LCC : BP166.2 J39 2024

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٧٠٥) لسنة ٢٠٢٤م

تبيين البراهين على إثبات وجود الله(تعالى شأنه)

تأليف: المرجع الديني الشيخ عبد الله الجوادي الآملي

تعريب: محمّد حسن زراقط

الناشر: العتبة العبّاسيّة المقدّسة / المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

الطبعة: الأولىٰ، ٢٠٢٤ م

www.iicss.iq

islamic.css@gmail.com

المحتويات

الفصل الثاني: العلم والإيمان.. ٩١

الفصل الثالث: برهان الإمكان والوجوب.. ١١٧

مقدّمة المركز

يُعـدّ موضوع التوحيـد الركن الأسـاس في الحياة الإيمانيّـة، والحدّ الفاصل بين الشـقاء والسعادة؛ إذ تتفرّع منه سائر العقائد، والأصول الدينيّة، النظريّة منها والعمليّة، حيث يبدأ من معرفـة الله تعالى، ويمرّ بالنبوّة والإمامة، وينتهي إلى المعاد وتجسّـم الأعمال الصالحة أو الطالحة التي عملها الإنسان في دار الدنيا، فلو أنكر الإنسان التوحيد لأدّى ذلك إلى إنكار جميع المعارف والعلـوم والأعمال المبنيّة عليه، ولفقد حياته الإيمانيّة، وانسـلخ من ولاية الله، ودخل في ولاية الشيطان والهوى.

إنّ للتوحيـد جانبًا نظريًّا وجانبًا عمليًّا. أمّا الجانـب النظريّ فيهتمّ بالتنظير لإثبات وجود الله تعالى ومعرفة صفاته، وردّ الشـبهات المثارة في هذا المجال. ويمكن الخوض في هذا القسـم النظريّ بالاستناد إلى المنهج النقليّ، أو المنهج العقليّ، أو المنهج الشهوديّ، أو هذه المناهج جميعها. وأمّا الجانب العمليّ فيتمثّل في السـلوك التوحيديّ في الحياة الدنيا، الذي يبدأ من نفي الشرك، ويصعد إلى أعلى مراتب التوحيد الأفعاليّ.

لقد تطرّق المرجع الديني سماحة الشيخ الجوادي الآملي في كتابه القيّم هذا إلى أدلّة وبراهين إثبات وجود الله تعالى في الجانب النظري بمنهج عقلي فلسفي، كما قام بمناقشة الآراء الأخرى سواء المشككة في وجود الله، أو التي لا تنهض بمفردها للدلالة على الخالق المتعال.

ونحـن إذ نقدّم ترجمـة هذا الكتاب إلى المكتبة العربيّة، نأمل أن يسـدّ فراغًـا ويكون نافعًا للنخـب الفكريّة في الحوزة والجامعة، ولا يفوتنا أن نتقدّم بالشـكر والتقدير لمؤسّسـة الاسراء حيث سـمحت بترجمته، وكذلك سماحة الشيخ محمد حسـن زراقط حيث قام مشكورًا بترجمة الكتاب إلى اللغة العربيّة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الميامين

المقدّمة

كل شؤون المجتمع الإنسانيّ تُبنى على قاعدة الاعتقاد بوجود الله. والاعتقاد بوجوده تعالى هو الأساس لسائر تفاصيل العقيدة الدينيّة، وأيّ تقصير أو قصور في فهم بعض المبادئ التصوّريّة أو التصديقيّة لبراهين إثبات وجوده سبحانه يؤدّي إلى الشكّ والإخلال بذلك الاعتقاد.

ولّما كان الله أقرب من أيّ شيء، ولّما كان وجوده أوضح وأشدّ جلاءً من سائر الموجودات؛ فـإنّ أفضل السـبل لمعرفته هي إزالة الغبار عـن الفاهمة؛ وذلك لأنّ خفاء الله ناجم عن شـدّة ظهوره، وبعدَه معلولٌ لشـدّة قربه، لان أي موجود إذا وصل من حيث الظهور بحيث يصبح أكثـر وضوحًا من الفهم والفاهم والمفهوم، وإذا أصبـح من حيث القرب أقرب من الشيء الى نفسه، «فالظهور الذي يكون هذا حاله يكون سببًا في البطون في الخفاء، وكذا القرب الذي يكون كذلك يصبح سببًا للبعد، لكن هذا البطون وذاك الخفاء يعاني منهما المحجوبون، فمن يرى نفسه يصعب عليه أن يرى الله». ولو استطاع الإنسان تخليص نفسه وتجنيبها قَصْر الرؤية على الذات، وتنزيهها عن الحول والعمى والعور؛ لأمكنه رؤية الله ومعرفته بمقدار ما أوتي من سعة وجوديّة، ولتمّم معرفته بالاعتراف بالقصور والعجز: «ما عرفناك حقّ معرفتك»[1].

هـذا الكتاب هو عصارة مجموعةٍ من المحاضرات التي ألقيت عام (١٣٧١هـ.ش)[2] على عدد من الأفاضل في الحوزة العلميّة في قم. وقد تولّى تنظيمها وتحريرها حجّة الإسلام حميد پارسانيا.

وتحتوي هذه المقدّمة – مع قطع النظر عن تطرقها لبعض ما ورد في متن الكتاب – على عدد من الملاحظات التي تجمّعت أثناء مراجعة النسخة المدوّنة من المحاضرات، وقد تم تدوينها بقلم راقم هذه السطور.

---

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج٦٨، ص٢٣.

٢. أي ما بين ٢١ ـ ٣ ـ ١٩٩٢م. و٢٠ ـ ٣ ـ ١٩٩٣م. (المترجم)

وتجدر الإشـارة إلى أنّ أكثر الانتقادات، في المقدّمة أو الكتاب نفسه، مبنيّة على الترجمات الرائجة والمتداولة لبعض النصوص في مجال فلسفة الدين. ولمّا كان احتمال الخطأ أو القصور في الترجمة واردًا، فإنّنا نحمّل المسؤوليّة لمترجمي تلك الكتب التي ناقشنا أفكارَ مؤلّفيها أو الأفكار المنسوبة إليهم فيها.

ولما كانت الشبهات المطروحة في الكتب الغربيّة المترجمة سببًا محتملًا لإثارة إشكالات عقديّة أو علميّة عند المتلقّين في الشرق، فقد سعينا إلى إعادة درس البراهين المعتمدة لإثبات وجود الله وتحليلها وطرح الأجوبة المناسبة للردّ على تلك الشبهات.

يمكن تصنيف البراهين المطروحة لإثبات وجود الله في ثلاث مجموعات:

الأولى: البراهين المعيبة والفاقدة للشروط التي تبرّر ولادة اليقين منها والثقة بالنتيجة المترتّبة عليها. وهذه البراهين القاصرة ليست براهين بالمعنى المنطقيّ والفلسفيّ.

الثانية: البراهين غير المعيبة؛ ولكن الناقصة، وهذه المجموعة من البراهين ليست معيبة أو فاسدة، وهي في حقيقة أمرها براهين يمكن الركون إليها؛ ولكنّها لا تصلح لإثبات وجود الله، بل تكفي لإثبات اسم من أسمائه أو صفة من صفاته تعالى.

وهذه البراهين يتوقّف إثبات وجود الواجب بها على تتميم نقصها وجبر قصورها، وذلك بضمّ براهين أخرى إليها لتوصل إلى اليقين بوجود الواجب تعالى. ومن أمثلة هذه البراهين برهان الحركة أو الحدوث الذي يبقى عاجزًا عن إثبات وجود الواجب، حتّى بعد رفع الإشكالات الواردة على بعض تقريراته.

الثالثة: البراهين الصحيحة والكاملة مثل برهان الصدّيقين.

وإنّ أكثر البراهين التي كانت غرَضًا لسهام النقد عند بعض المفكّرين هي براهين غير تامّة في حدِّ ذاتها، أو تواجه صياغتها مشكلة تسمح بتوجيه النقد إليها، فإن بعض تلك البراهين معيبة وفاسدة كالبرهان الوجودي والأخلاقي، والبعض الآخر كبرهان الحركة أو الحدوث تكون ناقصة حتى لو قررت بحيث تخلو من العيب والنقص.

كلّ فصل من فصول هذا الكتاب خُصِّص لعرضِ ومعالجةِ برهانٍ من البراهين، وقد تم هنا

تبيين وتقرير البراهين الصحيحة والكاملة من النوع الثالث، وقد اضطُررنا إلى تخصيص الفصلين الأوّليّن من الكتاب لمعالجة بعض المباحث المعرفيّة؛ بالنظر إلى أنّ المناقشات التي تدور حول براهين وجود الله تنطلق من أرضيّة معرفيّة، وتنشأ من التشكيك في نطاق المعرفة البشرية وحدودها.

نأمل من الله الذي هو نورُ سماوات العقول والقلوب، وضياء أراضي الأجرام والأبدان، أن يمنَّ على العطاشى إلى المعرفة برؤية الأشياء كما هي: «اللهم أرنا الأشياء كما هي»[1]، وأن يُتمَّ منَّه بالكشف عن نفسه لهم على قدر وُسعهم وطاقتهم، ليرفلوا بنعمة معرفته ويُتاحَ لهم بذلك معرفة رسوله ﷺ، وعلى ضوء معرفة الرسول الأكرم ﷺ يتيسّر لهم معرفة حجّة الله والوليّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف، فتصير سبل الهداية سهلة لَاحِبَةً للسائرين فيها:

«اللهم عرِّفني نفسَك، فإنّك إن لم تعرِّفني نفسك لم أعرف نبيَّك. اللهم عرِّفني رسولَك، فإنّك إن لم تعرِّفني رسولَك لم أعرف حجّتك. اللهم عرِّفني حجّتَك، فإنّك إن لم تعرِّفني حجّتَك، ضللتُ عن ديني»[2].

وبعد هذه الإشارات الموجزة نبدأ بعرض مباحث المقدّمة لمحبي التفكر العقلي، والتي قد تكون أقرب إلى رسالة مستقلّة موجزة.

أوّلًا: القياسات الاقترانيّة والاستثنائيّة

الصراط المستقيم هو السبيل المصون من الاختلاف والانحراف، وهو السبيل الذي يوصل إلى الغاية، وأيّ انحراف عنه يميناً أو يسارًا، يحرم السالك من الوصول إلى المقصد. وكلّ برهان لإثبات مطلوبٍ ما ينبغي أن تتوفّر فيه شروطٌ ومواصفاتٌ، إذا لم تكتمل لا يمكن عدّه صراطًا مستقيمًا إلى الغاية المتوخّاة، سواء لم يصل إلى نتائج مثمرة أو وصل إلى نتيجة مثمرة لكن لم يكن أثرها مطلوبا.

وللوصول إلى المطلوب، لا بدّ من توفّر البرهان الذي يُنَظَّم بصورة القياس الاقترانيّ على النحو الآتي:

---

١. الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٢٨٧.

٢. الكليني، الكافي، ج١، ص٣٣٧.

أوّلًا: ينبغــي توفّر صغرى القياس، من حيــث مادّتُها، على الشروط التي تذكر في مقدّمات البرهان في علم المنطق.

ثانيًا: من ناحية الصورة؛ أي صورة القياس، لا بدّ من توفر القياس على الشروط التي تُذكر في أشكال القياس.

ثالثًا: يجب أن تشتمل الصغرى على العناصر المحوريّة للمطلوب، وأن لا تكون غريبة أو أجنبيّة عنه.

ومثل هذه الشروط المطلوبة في الصغرى يجب أن تتوفّر في كبرى القياس الاقترانيّ أيضًا.

وسرّ اشتراط هذه الأمور في القياس الاقترانيِّ أنّ هذا القياس لا ينتج عندما تختلّ فيه بعض شروط المــادّة أو الصــورة. وفي بعض الحالات تكــون مقدّمتا القياس تامّتــين ويكون القياس منتجًا، وإنتاجه صحيحًا، والنتيجة التي أفضى إليها صحيحة أيضًا؛ ولكن وبسبب عدم ارتباط إحدى المقدمتين أو كلتيهما بالمطلوب، ولفقدانهما أو إحداهما العنصر المحوريّ في الهدف، تكون نتيجة القيــاس على الرغم من صحّتها غير موصلة إلى المطلوب؛ أي تكون النتيجة التي أنتجها القياس مختلفة عن المطلوب الذي كان يبتغي صاحب القياس الوصول إليها.

الفرق بين النتيجة والمطلوب بعد إحراز وحدتهما، في أنّ حاصل البرهان قبل تنظيم مقدّماته وفق قواعد الاســتدلال المنطقيّ يُسمّى بـ«المطلوب»، وبعد توفّر القياس ومقدّماته على شروط الإنتاج يصطلح عليه بـ«النتيجة». وما لم يحرز الاتّحاد بين الأمرين كانت النتيجة غير المطلوب. وعليه يجب على المستدلّ أن يقارن بعد اكتمال القياس بين المطلوب والنتيجة، ولأجل الاحتراز من احتمال التفاوت والاختلاف بينهما لا بدّ من التدقيق في متن القياس بشــكل دقيق كي تحوز كل واحدة من المقدمتين على بعض عناصر المطلوب المحورية.

وإذا كان البرهان على شاكلة القياس الاستثنائيّ، فلا بدّ من إثبات التلازم بين المقدّم والتالي في الشرطيّة المنفصلة، وإحراز التنافي بينهما في الشرطيّة المتصلة، كما لا بدّ من إثبات بطلان التالي بالدليل، واشــتمال كلّ من القضيّتين الشرطيّة والحمليّة على العناصر الرئيســة للمطلوب حتّى يترتّب على ذلك وحدةُ المطلوب والنتيجة. وعلى هذا فإنّ الخلل الذي يعصف ببعض البراهين ناجمٌ عن فقدان بعض الشروط الآنفة الذكر.

ثانيًا: تشابه القلوب وتماثل الشبهات

ينقسم الموجود أي الشيء الذي له حظٌّ من الوجود إلى قسمين: مادّيّ ومجرّدٍ. والتجرُّد ذو مراتب ومصاديق عدة هي: المثاليّ، والعقليّ، والإلهيّ. وحقيقة المعرفة مجرّدة، ولا يمكن للعلم وللوجود الذهنيّ أن يكون مادّيًا، حتى مع إمكان أن يكون متعلَّقه ومحكيّه مادّيًا أو مجرّدًا.

وقد وقع أكثرُ منكري التوحيد أو الوحي والنبوّة في إنكار هذه الأمور نتيجةَ حصرهم الوجود والموجود في المادّيّ والمادّيّات، وبإنكارهم المجرّد أنكروا المبدأ الغيبيّ غير المحسوس للوحي. ويعرض لنا القرآن الكريم عقيدة بعض بني إسرائيل وجماعات من الوثنيّين وأهل الأصنام، ويحكم على الجميع بالتشابه بين قلوبهم. فعن بعض بني إسرائيل ينقل القرآن الكريم قولهم: ﴿يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (البقرة: ٥٥)، وعن بعض الوثنيّين من أهل الحجاز ينقل قولهم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: ٢١).

ويُستفاد من القرآن الكريم أنّ كلام ذوي الفكر المادّيّ متشابهٌ عبر التاريخ: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة: ١١٨).

والهدفُ من هذه الإشارة هو توضيح هذه النقطة، وهي أنّ أكثر شبهات منكري التوحيد أو الوحي والنبوّة والمعاد متشابهة ومتكرّرة، وقد تولّى أنبياء الله دفعها والردّ عليها بطريقة معقولة. ثمّ أتى أتباع الأنبياء وتلامذتهم، أي الحكماء والمتكلّمون، واشتغلوا على شرح تلك المعارف التي بيّنها الأنبياء وكشفوا عنها، مع الالتفات إلى أنّ هذه الشبهات والإشكالات تأخذ في كلّ عصر شكلًا وتتزيى بزيٍّ خاصّ. وجوابها والردّ عليها يتجلّى في كلّ عصرٍ وفترةٍ تاريخيّة بما يتناسب مع ذلك العصر وما يقتضيه الخطاب فيه. وعلى مر العصور والقرون وُجِد عددٌ من الناس غير قاصرين، ولم يقصّروا في السير في طريق الحقّ؛ لذلك آمنوا بمفاد تلك الأدلّة والبراهين، وأذعنوا لتلك الردود على الشبهات المثارة. وابتلى آخرون بالوَنَى والوهن والإدهان، فعجزوا عن إدراك مفادها ومؤدّاها، وآخرون لم تقصُر قدراتهم الإدراكيّة عن نيل تلك المطالب؛ ولكنّهم ابتُلوا

بإشكالات عمليّة حالت بينهم وبين الالتحاق بسفينة الإيمان، ومثلهم فرعون وأهل بلاطه الذين أبوا الإيمان ووصفوا بعد إدراكهم معجزة موسى عليه السلام بقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (النمل: ١٤) ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الإسراء: ١٠٢).

وعلى ضوء ما تقدّم ينبغي الوعي والالتفات إلى بعض ما يُطرح بالعَرَض من مغالطات من قبيل: رمي الكلام بالقِدَم، وتكرار كلام الماضين، أو عدم إنتاج هذا الدليل أو عجز هذا الردّ وما شابه. وانطلاقًا من فكرة تشابه القلوب وتماثل الشبهات وتناظر الإشكالات، ينبغي تكرار الكلام الرصين والمنتِج الذي اشتمل عليه الوحي، وجرى على ألسنة الحكماء المتألّهين، وتشريح هذا الكلام وإعادة صياغته بلسان متناسب مع المخاطَبِ المعاصر.

ثالثًا: برهان النظم

تتوقّف معالجة برهان النظم على ثلاثة أمور: ١- ما هو النظم؟ (ما هو)؛ ٢- هل النظم موجود أم غير موجود؟ (هل هو؟)؛ ٣- لِمَ النظم؟ (لِمَ هو؟)، وثمّة أمور أخرى ستتعرّض لها في ثنايا الحديث عن هذا البرهان؛ عندما يقتضي سياق الكلام ذلك. وأمّا إذا كان الحديث عن القضايا المفتاحيّة الثلاث كافيًا، فلا نرى حاجة للحديث عن ما هو أزيد.

حقيقة النظم

ما هو النظم؟ لمّا كان النظم مفهومًا من المفاهيم غير الماهويّة، فلا ينبغي توقّع توفّره على الحدّ أو الرسم الماهويّ. ومع ذلك فإنّ توضيح محلّ البحث يستدعي شرح هذا المفهوم ومحاولة تعريفه. وبعبارة أخرى: عندما يكون البحث في تحقّق مصداق مفهومٍ من المفاهيم، فإنّ ذلك يستدعي التقديم بتوضيح ذلك المفهوم وشرحه. وينبغي أن يتقدّم ذلك على البحث في المصداق إثباتًا أو نفيًا، وما لم يُفعل ذلك، فان البحوث الحصولية ووالأدلة الذهنية - سواء للإيجاب أو السلب - لم تكن معقولة ولا مقبولة.

والنظم على الرغم من عدم ماهويّته فإنّه شبيهٌ بالمفاهيم الماهويّة، أي هو من المعقولات

الثانيّة الفلسـفيّة، وليس من المعقولات الثانية المنطقيّة. وليس المعقول الفلسـفيّ الثانيّ مفهومًا ظرفُ عروضه الذهن وظرفُ اتصافه الواقع الخارجيّ، كما هو معروف ومشـهور؛ وذلك لأنّ معنى كون ظرفِ عروضه الذهنَ وظرفُ اتّصافه الخارج، أنّ أصل وجوده ليس هو الخارج؛ مع بقاء وجوده الرابط في الخارج بحيث إنّ موجودًا مشـخّصًا خارجيًّا يتّصف بموجود مشخّص ذهنـيّ إثر الوجود الرابط بينهما. وهذا يعني أنّ الوصف الذي هو «النظم» في محلّ كلامنا ليس له وجود خارجيّ، وله وجودٌ ذهنيٌّ فحسـب، والموصوف الذي هو الموجود الخارجيّ يتّصف بالوصـف الذهنيّ في الخـارج، وهذا الاتّصاف هـو الوجود الرابط الذي يسـمح بالربط بين الوجود الخارجيّ والوجود الذهنيّ.

وهذا التفكيك المذكور أعلاه، كما بيّنّا في كتاب «شـناخت شناسى در قرآن» (علم المعرفة في القرآن)، محالٌ طبق ما قرّر الأسـتاذ العلّامـة الطباطبائي؛ وذلك لأنّ الربط تابع للطرفين في ظـرف تحقّقه، وكلّما تحقّق ربطٌ في أيّ ظرفٍ لا بدَّ مـن وجود الطرفين، وقصة الربط تختلف عـن قضية الحكاية والإخبار التي هي مجرّد صورة عن الوجـود الخارجيّ. إذًا، كلّ معقول إمّا أن يكون ظرف عروضـه وظرفُ اتّصافه الذهن ولا يكون له وجود في الخارج، وإمّا أن يكون ظرف عروضه واتّصافه الخارج والواقـع الخارجيّ، كما يمكن للذهن أن يكون ظرفًا للأمرين على حدٍّ سواء.

وعلى هذا الأسـاس، فالنظم وأمثاله من المفاهيم الفلسـفيّة، يجب أن يكون ظرف عروضه كظـرفِ اتّصافه؛ أي إذا كان ظرف اتّصافه هـو الذهن وجب أن يكون ظرف عروضه الذهن، وإن كان ظـرف اتّصافـه الخارج وجب أن يكون ظرف عروضه هـو الخارج. هذا ولكن كون الأشـياء موجودة في الخارج ليس واحدًا حتّى يلزم مـن التحقّق الخارجيّ لمثل هذه المعقولات الثانويّة تسلسل وتكرار النوع وما شابه؛ بل إنّ وجود بعض الأمور بوجود منشأ انتزاعها، وبين الحالتـين فرق؛ فمرّة يكون النظم في الذهن والوجـود الخارجيّ يتّصف به، ومرّة أخرى يكون النظـم في الخارج موجودًا بعين وجود المنتظم والمنظوم، وليس منفصلًا عنه حتّى يقبل أحكامًا خاصّة به، والكلام عينه يقال على مفهومي الإمكان والحدوث وغيرهما.

أوّل ما يخطر في الأذهان حول مفهوم النظم هو نسـبيّة هذا المفهوم وقياسـيّته أي قياسه إلى شيء ما؛ وذلك أنّ مقارنة وقياس شيء إلى شيء آخر يسـمح للذهـن بانتزاع مفهوم النظم من العلاقة بينهما. وبعبارة أخرى: لا يمكن انتزاع مفهوم النظم من شيء واحد إذا كان هذا الشيء بسيطًا لا تركيب ولا أجزاء له.

والقيـاس أو الموازنة والمقارنة بين الأشـياء قد تكون اعتباريّة مـرّة، وصناعيّة مرّة أخرى، وطبيعيّـة أو تكوينيّـة ثالثة ورابعـة. والمعتبر والملحوظ في برهـان النظم هو النظـام الطبيعيّ والتكوينـيّ، وليس الاعتباريّ أو الصناعيّ. ولمّا كان الأمر على هـذا المنوال، فلا بدَّ من تركيز البحث في محور الاسـتدلال ومرتكزه، وهو النظم الطبيعـيّ والتكوينيّ حتّى لا يخرج البحث عن مداره الأصليّ.

النظم الاعتباريّ هو الذي يتوقّف على التوافق والاعتبار، وهو يختلف من حالة إلى أخرى، كالنظام الـذي يُعتمد في اصطفاف الجنود أو المصلّين في صلاة الجماعـة. والنظم الصناعيّ هو الذي يُعتمد في صناعةٍ من الصناعات، ويُعتمد لأجل تحقيق هدفٍ محدّدٍ، من قبيل النظام الذي يُعتمد في جهاز الراديو أو السـاعة وغيرهما. وهذان الشـكلان من النظـام يقعان خارج دائرة الاهتـمام في البحـث في البحوث البرهانية، على الرغم من إمكان الاسـتفادة مـن أمثلة النظم الصناعيّ لتقريب فكرة النظام إلى أذهان المتعلِّمين.

إن النظم الطبيعـي والتكويني هو الذي لا يعتمد على اعتبار المعتبرين من جهة، ولا يفتقد الوحدة الحقيقية بحيث يعتمد على مجرد الوحدة الصناعية، بل يوجد في مدار التكوين والحقيقة ولـه حكمه الخاص، لأن النظم التكويني يتحقق من خلال قياس الوجودات الخارجية بعضها ببعض، ولا يتحقق القياس من دون الربط التكويني، كما أن الربط لا يخرج عن نطاق الوجود، وذلك أنّه بناءً على أصالة الوجود، كلّ علاقة تكوينيّة بين الأشـياء تتحقّق في ظلّ الوجود، ولا تتاح ولا تكون ميسـورةً أو ممكنةً خارج إطاره، وعليه كلّ ربطٍ يحقّق مفهوم النظم يقع بواسطة الوجود ويتحقّق ببركته.

ويجـدر الالتفات إلى أنّه لا يمكـن، في المعارف الجدليّة، معرفةُ الأشـياء بمعرفة مقابلاتها

بالضرورة. وتتحقّق المعرفة الأصيلة للشيء بتحليله إلى أجزائه الداخليّة، ومهما يكن من أمر، فإنّ النظم يقابل الفوضى والهرج والمرج، ولا يقابل الشر؛ لأنّ بين الشر والهرج والمرج اختلاف وتفاوت؛ وإذا افترضنا وجود الشرّ في الكون، فلا يعني ذلك خروجه عن دائرة النظام أو استغناءه عنه، لأن إيقاع الشر - كدفع الشر - يتبع قواعد خاصة وتناسقًا خاصًا.

والعلاقة الوجوديّة التي يتحقّق النظام خلالها وبواسطتها تنقسم إلى أقسام ثلاثة؛ وذلك لأنّ العلاقة الوجودّية تدور مدار العلّة والمعلول، والأمور أو الأشياء التي لا علاقة علّيّة بينها ليس بينها علاقة نظمٍ ونظام. وعلاقة العلّيّة لا تخرج عن هذه الاحتمالات الثلاثة: علاقة العلّة الفاعلّيّة ونظمها، علاقة العلّة الغائيّة ونظمها، علاقة العلّة الداخليّة (القِوَامية ما بها القِوَام) ونظمها.

القسم الأوّل الذي يعبِّر عن طبيعة العلاقة بين العلّة الفاعلّيّة ومعلولها، يقتضي سنخيّة خاصّة ومشتركة بين الفعل والفاعل: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ (الإسراء: ٨٤). ولولا النظام الحاكم على العلاقة بين العلّة والمعلول؛ لصحّ توقّع أيِّ معلول من أيِّ علّة، وهذا الأمر المريج يساوي التصادف وإنكار قانون العلّيّة وعلاقة العلّة بالمعلول.

القسم الثاني من النظم هو الذي يضبط العلاقة بين العلّة الغائيّة والمعلول، وهو الذي يعبِّر عن وجوب الربط التكامليّ الخاصّ بين كلّ موجود غيرِ واجبٍ وبين هدفٍ محدّدٍ وغايةٍ يجب أن يصل إليها. ولولا هذا، لاتّجه أيّ شيء إلى أيّ هدف وغاية، ولكانت عاقبة أيّ شيء ومآله عاقبةَ أيّ شيء آخر، وهذا يعني الهرج والمرج والفوضى كما في حالة العلاقة غير المنظمة بين العلّة الفاعلّيّة ومعلولها.

القسم الثالث من النظم الذي يكون في العلاقة بين الأجزاء التي يتألّف منها المركّب، وهو نظم خاصّ بالموجودات المركبة من المادّة والصورة، أو الجنس والفصل، أو العناصر المتنوّعة، وأمّا الشيء البسيط الخارجيّ، فلا يُتَصوّر النظم الداخليّ بلحاظ الخارج في حقّه، على الرغم من إمكان تصوّر النظم الداخليّ في حقّه بلحاظ الذهن نتيجة تركيبه من الجنس والفصل. وأمّا البسيط بلحاظ الذهن، فلا يُتصوَّر في حقّه لا النظم الداخليّ بلحاظ الخارج ولا النظم الداخلي بلحاظ الذهن.

تذكير:

على الرغم من أنّ النظم الداخليّ هو بلحاظ علل القِوَام (المادّة والصورة، الجنس والفصل)، وليس بلحاظ علل الوجود، فإنّ كلّ حكم يثبتُ للماهيّة لا يثبت لها في ظرف الوجود فحسب، بل يثبت لها بواسطة الوجود، والقضيّة التي يُعبَّر فيها عن هذا الحكم هي قضيّة بصورة الوصف والشرط (وصفيّة، وشرطيّة)، وليست بعنوان الحين والظرف (حينيّة)، وهذا الأمر من مترتّبات القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

وقد أشار القرآن الكريم إلى أنحاء النظم التي ذكرناها؛ ولكنّه في بعض الآيات أشار إلى الأنحاء الثلاثة دفعة واحدة، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا الَّذِى أَعْطَى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠)، فقد وُصف الله في هذه الآية بأنّه مبدأ النظام الفاعليّ لكلّ شيء كما نُسِب إليه تعالى إضفاء النظام الداخليّ على الأشياء بعبارة «إعطاء الخلق»، وأخيرًا نُسِب إليه عزّ وجلّ هدايةُ الأشياء التي خلقها إلى الهدف والغاية التي أريدت لها.

وبعد بيان أقسام النظم الثلاثة تجدر الإشارة إلى أنّ محور البحث ومحلّ الاهتمام في برهان النظم هو النظم الداخليّ والغائيّ. ويمكن لكلٍّ من هذين القسمين أن يكون مدار الاستدلال، وإذا جعلنا النظام الداخليّ مقدّمة للبرهان والنظم الغائيّ محورًا أصليًّا وحدًّا أوسط نكون قد وفّينا حق النوعين وطرحناهما معًا في البرهان محلّ البحث وهو برهان النظم.

وجود النظم

للجواب عن سؤال وجود النظم في عالم التكوين، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ محور النظم التكويني يكون الموجودات المادّيّة والطبيعيّة تارةً، وهذا تتولّى إثبات وجوده والكشف عنه العلوم التجريبيّة، وطورًا يكون محور النظم وإطاره هو موجوداتٌ مجرّدة، ولكنّ متعلّقها موجوداتٌ مادّيّة، وهذا تتولّى العلوم الرياضيّة إثباته، وثالثة يكون المقصود هو النظم في الموجودات المجرّدة المنزهة عن المادّة، لكن محكيّها تارة يكون مادّيًّا وأخرى مجرّدًا، وذلك كالأفكار التي تولد في الذهن بطريقة منهجيّة بصورة برهان، وتدلّ على الأشياء الموجودة في الخارج سواء أكانت مادّيّة

أم مجرّدة، وهذا يتولّى إثبات وجود النظم فيه المنطق والحكمة والكلام، وفي بعض الحالات يتوفّر النظم في بعض الموجودات المجرّدة التي تُكتشف بالشهود والكشف، ونظم هذه يتولّى العرفان والمعارف الواقعيّة للعرفاء الواصلين الكشفَ عنه وبيانه.

وعلى أيّ حال، يمكن العثور على النظم في الطبيعة والمثال والعقل، ويمكن درس أشـكاله والبحث فيهـا جميعًا، ولكن ما هو محلّ الجدل بين المبرهنين والمسـتندين إلى برهان النظم وبين النقّاد والمعارضين لهـذا البرهان، هو النظم الطبيعيّ للموجـودات المادّيّة ومن يتولّى إثباته هو العلوم التجريبيّة.

وبرهان النظم، على فرض تماميّته وصحّة الاستدلال به، يتألّف من مقدّمة تجريبيّة ومقدّمة عقليّة. ولمّا كان اعتبار المقدّمة التجريبيّة مسـتندًا إلى القياس الخفيّ الذي يؤيّدها ويدعمها، فإن اعتبار هذه المقدّمة يتوقّف على هذا القياس العقليّ الخفيّ. وعليه نقول إنّ برهان النظم تتوفّر فيه مقدّمات عقليّة (بالواسـطة أو من دون واسطة)، وعلى ضوء هذا يتّضح أنّ الصغرى في برهان النظم ليست حسّيّة أبدًا؛ لأنّ النظم هو الربط الوجوديّ غير القابل للانفكاك بين شيء أو أشياء، ومثل هذا النظم بالمعنى الذي شرحناه آنفًا لا يمكن اكتشـافه بواسـطة الحواس، وليس هو من الكيفيّات المحسوسـة، والأمر نفسـه نلاحظه في قانون العلّيّة، فعلاقة العلّيّة لا تُدرك بواسطة الحـواس، وأقـصى ما يدركه الحسّ من العلاقة بـين العلّة والمعلول هـو التعاقب أو التداخل، والنظم التكويني ليس مجرّد تداخل أو تعاقب أو ترادف بين الأشـياء أو أجزاء الشيء الواحد؛ بل ربطٌ ضروريّ بين الأشـياء المتعدّدة أو بين أجزاء المركّب الواحد، وضرورة الربط لا تُدرَك بواسطة الحواس. وعليه فالتجربة هي التي تتولّى الكشف عن النظم في صغرى البرهان، ونؤكّد على كلمة «تجربة» وليس الحسّ هو الكاشف. إذًا، المقدّمة الأولى تجريبيّة وليست حسّيّة، وعندما يوصف النظم الطبيعيّ في المقدّمة في بعض الأحيان بأنّه محسوس، يكون المراد أنّ العقل استفاد من الحواس لاكتشـاف النظم بواسطة التجربة. كما يُقال في الحركة إنّ العقل أدركها بالاستعانة بالحسّ[١].

---

١. الشيرازي، الأسفار، ج٣، ص٢٢.

المطلب الثاني الجدير بالإشارة إليه هو أنّه ما لم تصل صغرى القياس في برهان النظم إلى مرتبة اليقين والجزم، وهي مقدّمة تجريبيّة كما لا يخفى، فإنّ نتيجة البرهان سوف لا تتجاوز حدّ الظن، ولن تصل إلى مرتبة اليقين؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدمتين في الكم والكيف والصفة والجهة. والمورد الأوّل من هذه الموارد، أي الكم، ناظر إلى ســور القضيّة من جهة الكلّيّة والجزئيّة، فإذا كانت إحدى مقدّمتي الدليل جزئيّة والأخرى كلّيّة، فسوف تكون نتيجة القياس جزئيّة. والمورد الثاني يُلحظ فيه كيف القضيّة من حيث الســلبُ والإيجاب، فإذا كانت إحدى المقدّمتين موجبة والأخرى سالبة، فسوف تكون النتيجة سالبة.

والثالث ناظر إلى إحدى الصناعات الخمس المنطقية، حيث إذا كانت إحدى المقدمتين ظنية أو خطابيــة والأخرى قطعية وبرهانية، كانت نتيجة هــذا القياس ظنية وغير يقينية، كما لا تؤثر في الاستنتاج كون المقدمة حسية أو تجريبية، لأن معيار البرهان التام كون جميع مقدماته قطعية، فإذا كانت مقدمة قطعية رغم كونها حسية، لكانت ثمرة ذلك القياس القطعية، ولكن لا يمكن احراز النظم عن طريق الحس في برهان النظم كما تم بيانه عند البحث عن الصغرى.

والحاصل أن تبعية النتيجة لأخس المقدمتين، لا يختص بالكلية والجزئية (الكم) والايجاب والســلب (الكيف) بل يجــري في صناعة القياس ايضــاً من قبيل قطيعة مقدماتــه أو ظنيتها، كــما يجري في المورد الرابع أي جهة القضية كالضرورة والامــكان والامتناع، بمعنى أن إحدى المقدمتين لو كانت ممكنة والأخرى ضرورية، لكانت نتيجة هكذا قياس تابعة لاخس المقدمتين في جهة القضية، وكانت ممكنة وليست ضرورية.

وكذلك لــو كان محتوى إحدى مقدمتي القياس تكوينــة وحقيقية، وكان مضمون المقدمة الأخرى اعتبارية وتشريعية، لكانت النتيجة اعتبارية وتشريعية، من قبيل أن واجب الوجود هو الله، ولابد من عبادة الله، فلابد من عبادة واجب الوجود. فالقياس المركب من مقدمة الوجود «هســت» واللزوم «بايد» تكون النتيجة تابعة لأخــس المقدمتين، وهنا يكون اللزوم أخس من الوجود. نعم إن حصر قاعدة (التبعية لأخس المقدمتين) في الموارد المذكورة ونحوها استقرائي وليس عقليا، والسر لتبعية النتيجة في جميع تلك الموارد المذكورة، هو الدليل المشترك المذكور في

المنطق الشامل لغير الكم والكيف، أي يشمل مادة المقدمة وجهة القضية.

ودور الكبرى في صناعة القياس وإن كان مهما، ولكن لوكان اندراج الاصغر تحت الاوسط -وهو موضوع الكبرى- على النحو الظني أو الإمكاني، لما كانت نتيجة هكذا قياس قطعية ولا ضرورية ابداً، وإن اتفقت المقدمتان في الكم والكيف[١]

إثبات النَّظم في الأمور الرياضيّة أو الأفكار المتقنة الكلاميّة والفلسفيّة، وهو الأمر الذي يحكم به العقل، يختلف عن إثباته في الأمور الطبيعيّة بواسطة التجربة؛ وذلك لأنّ الحكم الرياضيّ أو العقليّ كليٌّ وجامعٌ دائمًا؛ بخلاف الحكم التجريبيّ المحدود. وجريان عالم الخلق من ناحية اتساع الزمان أو من ناحية كثرة الكُرَات والمنظومات أوسع من أن يُحصر أو يُحدّ، وبعض هذه الظواهر والموجودات تلاشى وبعضها لم يولد بعد، وبعض الأمور والأشياء الموجودة حاليًّا ما زالت بعيدة عن منال الدرس والفحص المسلّح بالأجهزة السابرة والدقيقة، فضلًا عن الدرس بوسائل المعرفة الأوّليّة. وعلى حدّ تعبير القرآن الكريم بعض الموجودات بعيدة عن أن تنالها قوى الإدراك الإنسانيّة أو تراها: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ﴾ (الحاقة: ٣٨ـ٣٩). وليست هذه الفكرة بسيطة ولا ساذجة، وهي أدقّ وأكثر تعقيدًا من أن تُقارن بساعة أو كتاب من مكتبة كبيرة؛ بحيث يُدّعى أنّ النظر فيهما (الساعة أو الكتاب) يولّد القطع واليقين بأنّ صانع هذه الساعة أو مؤلّف هذا الكتاب عاقل وعالم، دون أن نشعر بالحاجة إلى الاطلاع على سائر الكتب المصفوفة على رفوف المكتبة، وليس الاستدلال بهذه الطريقة تمثيلًا منطقيًّا، ولا تشبيهًا مقرِّبًا ومفيدًا؛ وذلك لأنّ ما درسناه واطلعنا عليه من عالم الطبيعة ليس سوى مقدار بسيط إذا قيس إلى ما لم ندرسه ولم نطّلع عليه. وإذا جوّزنا درس كلّ جزء من أجزاء العالم وقسّمناه إلى عيّنات، واختبرنا كلّ عيّنة على حدة مقطوعة الصلة بغيرها، ينفتح الباب لاحتمال أن يكون لكلّ شيء أو مجموعة أشياء مبدأٌ فاعليٌّ فاقدٌ للعقل والمعرفة، أو يكون مبدؤها الفاعلي هو نفس ذلك المبدأ الذي أوجد ذلك المقدار المجرب،وبما أننا لم نطلع على نظمها أو الفوضى الموجودة فيها، مع افتراض ان المبدأ الفاعلي لجميع الاشياء واحد] فبعد هذا الافتراض [ربما نصل الى نتيجة ان مبدأ الكون قد يعمل بنظم وعلم وقد يعمل بغير نظم وعلم.

وعلى جميع التقادير، يتنافى احتمال تعدّد المبدأ مع التوحيد، وكذلك يتنافى اختلاف الأحوال والأوصاف وتنوّع الأفعال مع البساطة والتجرّد التامّ العقليّ للمبدأ؛ لأنّ المبدأ بسيط الحقيقة مصونٌ من أيّ اختلاف وتنوّع، ولا يمكن أن يقترن علمه الذي هو عين ذاته بالجهل؛ كما يستحيل طروء العجز عليه مع افتراض أن قدرته عين ذاته. هذا، ولكن إذا أدخلنا جميع العالم في دائرة المشاهدة والملاحظة أو الاختبار، ونظرنا إليه بوصفه واحدًا حقيقيًّا منسجمَ الأجزاء والأقطار، فإنّ صغرى برهان النظم تثبت.

وخلاصة الكلام، أنّ صغرى القياس المذكور يمكنها إثبات وجود النظم في الجملة (إجمالًا وبحدود الاطلاع)، على الرغم من عدم قابليتها إثبات المدّعى بالجملة وتعميمه لكلّ الظواهر الموجودة. والإثبات الإجماليّ (في الجملة) يتحقّق بالعلم الحضوريّ الحاصل من تأمّل الإنسان في جهازه الطبيعيّ والمثاليّ والعقليّ، وهذا التأمّل يكشف للإنسان بالكشف الحضوريّ عن الانسجام والنظم الداخليّ والغائيّ في وجوده. وتقدّم العلوم وتطوّرها يتولّى الكشف عن النظم الداخليّ والغائيّ لكثير من الظواهر الموجودة في الكون.

وعلى ما تقدّم، فإنّ أصل النظم في الموجودات الطبيعيّة في الجملة مقطوعٌ به. وتمامية الاستدلال بهذا القياس مرهونةٌ بالإثبات الدقيق للكبرى. ويمكن القول على نحو الإجمال:

أوّلًا: احتمال وجود الذرّات والعناصر الأوّليّة صدفةً يبقى مطروحًا وواردًا؛ لأنّ النظم المشهود هو في أوصاف ذرّات الوجود، وليس في جوهر وجودها.

ثانيًا: احتمالُ التصادف في متن النظم لا يمكن استبعاده بالكامل، كما سوف نذكره عند تحليل كبرى القياس.

ثالثا: يصعب إثبات إطلاق ولا محدوديّة مبدأ الوجود وصفاته الذاتيّة بواسطة برهان النظم؛ لأنّه يمكن أن يكون مبدأ العالم المادّيّ وجودًا مجرّدًا محدودًا نتج عنه كلّ هذا النظم الموجود في العالم.

علّة النظم وسببه

في هــذه المرحلة من الكلام على برهان النظم يجدر بنــا الكلام على كبراه للجواب عن هذا السؤال: بواسطة أي علّة فاعليّة وجد هذا النظام؟

البحــث عن العلّة الفاعليّة للنظم هو عينُه البحث عن لمّيّته، فإذا لم يكن ثمّة مبدأ فاعليّ؛ بل كان النظم أثــرًا ترتّب صدفةً واتفاقًا، لا تصدق كبرى القياس؛ لأنّه لا فرق بين أن تكون جميع مظاهــر النظام وُجِدت صدفةً وبــين أن تكون بعضُ الظواهر وُجِـدت بفاعلٍ وبعضها الآخر وليد الصدفة والاتفاق، فعلى الحالتين لا تتمّ الكبرى. وسرّ عدم تمامها أنّ أمرها يدور بين كذبها بالكامل وبين عدم صدقها الــكلّيّ (أي صدقها على نحو الموجبة الجزئيّة فقط)، وفي الحالتين لا تصلح لتكون مقدّمة كبرى في القياس البرهانيّ؛ لأنّ كبرى القياس من الشــكل الأوّل يجب أن تكون كلّيّة وصادقة.

لإثبات كلّيّة كبرى القياس وأنّ كلّ نظمٍ يحتاج ويتوقّف على ناظمٍ، يجب الاستناد إلى اليقين المنطقــيّ، ولا يكفي اليقين النفسيّ غير المبنيّ على قواعد منطقيّة، فبعض اليقين يتولّد في النفس نتيجة العادة والأنس الذهنيّ، بواسطة التربية أو غيرها من الأسباب التي تجعل الإنسان يركن إلى بعض الأمور ويطمئنّ إليها.

وعــلى الرغم من نفع هذا النوع من اليقين ومســاعدته كثيرًا من الناس على الإيمان؛ ولكنّه إيمانٌ غير منضبطٍ ولا يخضع لقوانين تسمح بنقله إلى الآخرين ومطالبتهم بالاقتناع به. ولا يمكن بناء اليقين المنطقيّ على الاستبعاد والاستيحاش والاستئناس، أو على بناء العقلاء وتوافقهم على بعض الأمور.

ولا يخفى أنّ تمام البرهان وإنتاجه مرهونٌ بالتدقيق في الحدّ الأوسط، وهنا نشير إلى إن الحد الأوسط لبرهان ما لا ينبغي أن يكون مأخوذًا من حدود وسطى لبراهين أخرى؛ لأنّ هذا يؤدّي إلى خلط برهانٍ بآخر. وهنا أي في برهان النظم لا تصحّ الاستعانة بمفاهيم الإمكان والحدوث والحركة وما شابهها؛ لأنّ كلّ واحدٍ من هذه المفاهيم المستخدمة في براهين أخرى لها حدٌّ أوسطُ تســتند إليه، ولو أُدخِل حدٌّ أوســط لبرهانٍ في برهــان النظم انقلب إليه ولم يبــقَ برهان النظم

المبحوث عنه؛ بل صار برهان الحدوث أو الحركة أو الإمكان، تبعًا للحدّ الأوسط المستفاد منه.

المراد من الناظم في الكبرى هو الموجود المعيّن الخارجيّ الذي يصدق عليه أنّه سبب الانسجام في النظام الداخليّ أو الغائيّ الحاكم على الموجودات في عالم الطبيعة، ويُفترض أنّ وجوده ضروريّ لتحقّق النظام. وعليه، يجب أن ينتفي احتمال الصدفة بالكامل، والحال أنّ احتمال الصدفة واردٌ في أصل الطبيعة؛ لأنّ قيمة الاحتمال واحدة بالنسبة إلى جميع الفروض المتصوّرة. ومثال القِطَع المعدنيّة المشهور مثالٌ يبيّن فكرة تساوي الاحتمالات التي نتحدّث عنها. وهذا المثال هو أنّه لو وضعنا عشرة قطعٍ معدنيّة مرقّمة من واحد إلى عشرة في إناء ثمّ أردنا استخراجها من الإناء، مرتّبة من الواحد إلى العشرة، فاحتمال خروجها على هذا الترتيب دون تدخّل مرتِّبٍ عاقل احتمالٌ ضعيفٌ جدًّا بمنزلة المعدوم. هذا ما يُدّعى.

ولكنْ عندما ندقّق في هذا المثال سنجد أنّ قيمة جميع الاحتمالات المتصوّرة مساوية لاحتمال الترتيب. مثلًا إذا أردنا خروج القطع بالترتيب المعكوس من عشرة إلى واحد، فإنّ هذا الاحتمال ليس أقوى من الاحتمال الآنف الذكر، والأمر نفسُه يقال على خروج الأرقام المزدوجة أوّلًا ثمّ الأرقام المفردة، وعلى هذا تقاس جميع الاحتمالات المنظّمة أو العشوائيّة وأكثرها فوضوية وانعدامًا في الترتيب.

والغرض من ما تقدّم بيان أنّ الاحتمال الأوّل، أي الترتيب، ليس أقوى من سائر الاحتمالات، وبالتالي فإنّ صورة الترتيب والنظام إذا فُرِض تحقّقها صدفةً لا تدلّ على وجود الناظم، كما إنّ الصورة الأخيرة أي الصورة الأكثر بعدًا عن الترتيب والنظام ليست دليلًا على وجوده. ولكنّ المقارنة بين الأمثلة الاعتباريّة والصناعيّة، ومراعاة الضوابط الخاصّة بها لا تسمح بالاعتقاد واليقين النفسيّ بالصدفة والاتفاق، غير أنّه ما لم ينتفِ احتمال الصدفة في وجود الذرّات الأولى للعالم، وما لم يثبت ضرورة المنشإ الأوّل للوجود، فإنّ باب الاحتمال يبقى مفتوحًا.

إذا كانت ذرّات مادّة العالم التي لا تتّصف بالإدراك والشعور مبثوثة ومتفرّقة، فإنّ جميع احتمالات تشكّلها بأيّ شكلٍ يساوي سائر الاحتمالات، وعندها لن يكون أحدُ الاحتمالات أقوى من الآخر. وعلى ضوء هذا لن يكون الاعتقاد بتشكّلها بهذا الشكل الذي هي عليه عن طريق الصدفة والاتفاق اعتقادًا بأمرين متناقضين.

هذا، ولكن امتناع أصل التصادف وضرورة حاجة الممكن إلى الواجب ونحوها مبنيّ على برهانٍ قاطعٍ يُطلب من مظانّه، ويُذكر في محلّه. كما إنّ إثبات الواجب وصفاته غير المحدودة كالعلم، والقدرة، والحياة لا تتوقّف على برهان النظم الماديّ والطبيعيّ. والنظم الرياضيّ وقواعده المجرّدة والنظم العقليّ للأفكار التي تنتجها عقول الحكماء والمتكلّمين، وما ينكشف في قلوب العارفين دليلٌ متقنٌ على وجود المجرّد التامّ العقليّ؛ لكن تقدمت الإشارة في مطلع الحديث عن برهان النظم أنّ مدار البحث في برهان النظم المعهود هو النظم الطبيعيّ للأشياء المادّيّة.

المطلب الأخير في البحث عن برهان النظم وهو قانون العلّيّة والمعلوليّة، يُعدُّ جزءًا من العلوم المتعارفة أو فلنقل المسلّمة؛ بحيث لا يمكن إثباته ولا إنكاره؛ لأنّ كلّ استدلال مرهونٌ بقبول علاقة العلّيّة بين المقدّمات والنتائج، ولا فرق من هذه الناحية بين المباني المختلفة التي تُطرح في تفسير العلاقة بين مقدّمات القياس ونتيجته. وقد طُرِحت تفسيرات عدّة لبيان طبيعة العلاقة بين المقدّمات والنتيجة، ولا يختلف الحال أو المآل بين الاعتقاد بأنّ العلاقة بينها هي علاقة إعدادٍ أو فاعلّيّة أو ما شابه؛ لأنّ أصل العلّيّة قطعيّ (سواء أكانت مقدّمات الاستدلال مبدأً فاعليًّا للنتيجة أم كانت مجرّد علل معِدّة والمبدأ الفاعليّ هو موجود غيبيّ).

وعلى جميع التقادير لا يمكن لأيّ معرفة من المعارف أو علم من العلوم أن يوجد ويقوم على ساقٍ دون القبول بأصل العلّيّة والاستناد إليه. وكذلك احتمال الصدفة في أصل ظهور الذرّات المبعثرة للعالم المادّيّ منتفٍ بأصل العلية، وقبْله احتمال الصدفة التي أدّت إلى انتظامها بالشكل الذي هي عليه؛ وذلك لأنّ النظم التكوينيّ يترافق مع وجودٍ خارجيّ خاصٍّ، ولا يمكن أن يتحقّق أيّ وجود دون وجودِ مبدإٍ فاعليٍّ. وعلى ضوء هذا، يمكن تقرير برهان النظام على النحو الآتي: النظم موجودٌ أي العالم في الجملة مَنَظَّمٌ، وكلّ منظَّمٍ يحتاج إلى منظِّم؛ إذًا العالم له منظِّمٌ.

وكيفيّة تقرير الاستدلال تقوم على فكرة التلازم العقليّ بين النظم والناظِم. وفي كبرى برهان النظم فان أحد المتلازمين ثابتٌ للآخر، و وأيضًا يتم السير من تحقق العلة إلى تحقق المعلول؛ لأنّ الحد الوسط هو علّة ثبوت الأكبر للأصغر، وليس العكس أي السير من المعلول إلى العلة؛ لأنّه

لا يمكــن معرفة العلة من طريق معرفة المعلول. وقد تبــيّن في علم المنطق أنّ مقدمات البرهان يجــب أن تكون يقينيّة. أي الشيء ذة العلم يعلم فقط مــن طريق العلم بعلته، ولا يمكن القطعُ بالمعلول مع افتراض الشكّ في العلّة.

إذًا كيف يمكن أن يكون المعلول متيقَنًا وعلّته مشكوكة أو مجهولة؟ ففي هذه الحالة يُفترض أنّنا اكتشــفنا العلّة المجهولة والمشــكوكة من المعلول المتيقَّن. وقد نــصّ أهل الرأي من المناطقة على استحالة معرفة العلّة بواســطة المعلول. وما نشاهده من معرفة المؤثّرات بواسطة آثارها له حقيقــة مختلفة، إن ما هو مؤثر حقيقي إنما هو الموجود العيني المتشــخص الذي لم يكن معلوما بمشاهدة الأثر، الا بالقرائن والشــواهد الأخرى من خارج البرهان، وما يعلم ويعرف هو أن لهذا الأثر المشــهود مؤثر، وعلى سبيل المثال يقال: (هذه الورقة مكتوبة، ولكل مكتوب كاتب، فلهــذه الورقــة كاتب) ففي هذا القياس فإن الحد الأوســط (المكتــوب) والحد الاكبر أي (له كاتــب) متلازمان وليســا علة ومعلولا، لأن الحد الاكبر ليس (كاتــب) بل (له كاتب) وهذان العنوانان متلازمان يثبت احدهما للآخر في الكبرى.

وعليه فإنّ التعرف إلى الناظم بواســطة المنظوم ليس كلامًــا تكراريًّا (توتولوجيّ)، وليس مجرّد أنّ النظم معلولٌ فهو بالضرورة يتوقف على علّة ويحتاج إليها، سواء كانت مدرِكةً وعاقِلة أولا؛ وذلك لأنّ النظم يشتمل على خصوصيّة علميّة تقتضي في الناظم العلم؛ بل السير في هذا الاســتدلال هو سير من العلّة إلى المعلول، والبرهان لّميّ، وقد أوضح أبو علي سينا ﵀ هذا الأمر في مثالــه الذي ضربه عن حاجة المؤلَّف (بالفتح) إلى المؤلِّف (بالكسر) حيث يقول ان الجســم مؤلَّــف (بالفتح) ولكل مؤلَّف (بالفتح) مؤلِّف (بالكسر). وهذا البرهان لمي نتوصل اليه من خلال علة الكون الاكبر الناقص للاصغر، ولم يكن إنيًا حيث يتوصل فيه من المعلول الى العلة[1].

وعلى ضــوء ما تقدّم آنفًا قولنا «العالمُ منظومٌ، وكلُّ منظومٍ لــه ناظمٌ» برهان لّميّ من وجهة نظر. والحدّ الأوسط في البرهان هو علّة إثبات الأكبر للأصغر؛ لكنّ العلّة الإثباتيّة قاسمٌ مشترك بــين البراهين كلّها، ومــا يختصّ بالبرهان اللمّيّ هو علّيّة كون الأكبر الناقص للأصغر، ســواء

١. ابن سينا، برهان الشفاء، المقالة الأولى، فصل ٨.

أكانت علّة للكــون التامّ أم لم تكن؛ وإذا كان كذلك أي علّة تامّة للكون التامّ، كان البرهان لميًا من قسم اللمي المطلق.

وعلى أيّ تقدير، ما التفت إليه أبو علي ﷺ وتفطّن ونبّه عليه هو أنّ البرهان المذكور هو لّميّ من جهة، و السـير، في الكبرى، بأحد المتلازمين بسبب العلم بالآخر، وأحد المتلازمين، الأوسط، علّة الكون الناقص للملازم الآخر الأكبر للأصغر.

برهان النظم وعدم التطابق بين النتيجة والمطلوب

تقدّمت الإشـارة إلى وجوب دراسـة البرهان من جهات ثلاث، هي: الصغرى والكبرى والنتيجة (إذا كان القياس اقترانيًّا).

وقد أخضعنا، حتى الآن، صغرى برهان النظم وكبراه للدرس والتحليل. والآن حان وقت تفحص النتيجة، والسـؤال هو: هل تتطابق نتيجة برهـان النظم مع المطلوب منه؟ والدافع إلى هذا السؤال هو أنّ البرهان محلّ البحث لو تمّ واكتملت شروط إنتاجه، لا يثبت أكثر من أصل وجود ناظم عالم مدبّر مدير، ولا يمكن بهذا البرهان إثبات نحو وجوده، وأنّه واجبٌ أم ممكنٌ، ولا مقـدار وجوده من جهة الوحدة والتعدّد والكثرة، وغير ذلك من الصفات التي تدلّ عليها الأسماء الحسنى الإلهيّة، فإذا كان المطلوب من البرهان إثبات واجب الوجود، فلن تكون النتيجة مطابقة للمطلوب من البرهان، ويحتـاج إلى برهان الصدّيقين أو الإمكان والوجوب للوصول إلى المطلـوب وإثباته. أمّا إذا كان المطلوب مـن البرهان إثبات صفتي العلم والقدرة للواجب، بعـد افتراض إثبات وجوده بطريق آخر، فإنّ برهان النظم يفي بالغرض المتوخّى منه، ويصيب الهدف الذي أريد له أن يصيبه ولو إلى حدٍّ ما.

وإنّ أفضل السبل لإثبات انتظام العالم، هو أنّه بعد إثبات وجودِ بسيطِ الحقيقة، وإثبات أنّ ذاته الأقدس عين علمه المطلق، وقدرته غير المحدودة، وحياته السرمديّة وما شابه من الصفات، بعد ذلك كلّه نثبت أنّ أثره ومخلوقه لن يكون سـوى النظام الأحسـن، وهذا هو المسـار الذي اعتمدته مدرسـة الحكمة المتعالية؛ أي إثبات انتظام عالم الخلق بواسطة العلم بالنظام الأحسن

الربّانيّ، وهذا هو ما يرمي إليه الحكيم السبزواريّ‏ؒ في قوله:

فالكلّ من نظامه الكيانيّ ينشأ من نظامه الربّانيّ[١]

وإذا شعرنا أحيانًا بشيء من الفوضى أو الاختلال في النظام، أولم نعلم وجه الانتظام نعيد ذلك إلى عدم الدقّة في الدرس أو إلى نسبيّة ذلك الخلل، وإلّا فإنّه وفقًا للبرهان اللمّيّ المشار إليه هاهنا، كلّ شيء وضع في مكانه المناسب له. وعلى حدّ قول الحكيم السبزواريّ أيضًا:

موتًا طبيعيًّا غدا اخترامي قيس إلى كلّيّة النظام

ما ليس موزونًا لبعض من نغم ففي نظام الكلّ كلٌّ منتظم[٢]

تنبيه: سوف يأتي لاحقًا في متن الكتاب أنّ برهان النظم لا يُراد منه إثبات ذات الواجب؛ لكن الفخر الرازي نقل عن بعضهم الآتي:

«ومن الناس من اعتمد على الإحكام والإتقان المشاهَدَين في السماوات والأرضين، وخاصّة في ترتيب بدن الإنسان، وما فيه من المنافع الجليلة والبدائع الغريبة التي تشهد فطرة كلّ عاقل بأنّها لا تصدر إلّا عن تدبيرِ حكيمٍ عليمٍ. وهذه الطريقة دالّة على الذات وعلى العالِميّة»[٣].

ولكنّنا أشرنا قبل قليل إلى أنّ برهان النظم عاجزٌ عن إثبات وجود الواجب وحده ودون الاستعانة بسائر البراهين. نعم، من يعتقد أنّ الحدوث هو سبب الاحتياج إلى العلّة، يمكنه أن يجعل الحدوث حدًّا أوسط في البرهان ويثبت الواجب بواسطته، ويظنّ أنّ برهان النظم كافٍ لإثبات الواجب. هذا، ولكن الفخر الرازي نفسه لا يرى أنّ الحدوث وحده هو سبب الحاجة إلى العلّة؛ بل ولا يرى الإمكان وحده سببًا؛ وإنّما يرى أنّ سبب الحاجة إلى العلّة هو الإمكان بشرط الحدوث، ويصف هذه الطريقة بأنّها قويّة[٤].

---

١. السبزواري، شرح منظومه، ص١١٧.

٢. م. ن، ص١٢٧ـ١٢٨.

٣. الرازي، المباحث المشرقيّة، ج٢، ص٢٥١.

٤. م. ن، ص٤٥١.

الاستدلال بالنظم في القرآن الكريم

لما كان كلّ موجود ممكن آيةً للواجب، كما إنّ كلّ ظاهرة جديدة محدَثة دليلٌ على المبدأ القديم، وكلّ حركة علامة تشير إلى المحرّك، فإنّ القرآن الكريم عدّ خلق السماوات والأرض، والنفوس والأبدان، وذوات الأرواح، وما سوى ذلك من الظواهر والمظاهر، عدّها علاماتٍ وآياتٍ تدلّ على وجود الله تعالى. والموجودات المنظَّمة كلّها تشير إلى مبدأ الوجود.

المحور الأساس لاستدلال القرآن هو الاستدلال بنظم الزمان، من جهة الليل والنهار وإيلاج أحدهما في الآخر في الفصول المختلفة، أو في فصل واحد في أماكن مختلفة، وكذلك نظم الأرض من جهة قرارها بجعل الجبال الرواسي فيها حتّى لا تميد بأهلها. وثمّة إشارات أخرى إلى أشكال للنظام، ينطبق عليها وصف الجدال بالتي هي أحسن.

وتوضيح ذلك أنّ مقدّمات الاستدلال ومبادئه إذا كانت معقولة محضة، يكون القياس برهانًا وحكمةً. وإذا كانت المبادئ معقولةً ومقبولةً؛ لكن كانت نقطة الارتكاز مقبوليّتها والتسليم بها، يكون القياس جدالًا بالتي هي أحسن. وإذا كانت المقدمات مقبولة وغير معقولة، يكون القياس جدلًا بالباطل ومغالطة منهيًّا عنها.

وقد أمر رسول الله ﷺ بتعليم المعارف الإلهيّة بالبرهان والحكمة، كما أمر بالجدال بالتي هي أحسن مع بعض المخاطبين، كما أمر بالموعظة الحسنة والاعتماد على القناعات النفسيّة في مقابل الاعتقادات البرهانيّة والفلسفيّة والكلاميّة التي تدور حول إثبات العقائد والمعارف الإسلاميّة. وبما أنّ أكثر المخاطبين في عهد رسول الله ﷺ كانوا يقبلون وجوب الواجب تعالى، وكانوا من هذه الجهة موحِّدين غير مشركين في الذات، وكانوا يعتقدون أنّ ذات الواجب الذي لا مثل له ولا نظير هو خالق العالم وآدم، ولم يكونوا أهل شرك في الخالقيّة، وكانوا يعتقدون أنّ هذه الذات هي ربّ الأرباب الذي لا عِدلَ له في ربوبيّة العالم؛ ولكنّهم كانوا يؤمنون بأرباب موسميّين في مقطع زمانيّ محدّد، أو ربٍّ لصنفٍ من الأحداث والوقائع. وكانوا يَكِلون ذلك المربوب الجزئيّ إلى هذا الربّ أو ذاك، معتقدين أنّه مقرَّب وشفيع عند الله، يرجعون أو يلوذون به في بعض أمورهم الدنيويّة؛ لأنّ اعتقادهم بعدم الآخرة لم يشعِرْهم بالحاجة إلى الشفيع في

أمورها، أو بالإحساس بالحاجة إلى مقرّب لهم في عالم المعنى. لما كان المخاطبون على هذا النحو، فإنّ القرآن جادلهم بالتي هي أحسن وأعلن لهم: إنّ الأصنام التي تلوذون بها لا يدَ لها ولا رجلٍ، لتدفعَ عنكم السوء أو تذود عنكم في مواجهة الشرّ، ولا أذنَ لها لتسمعَ جهر دعائكم أو همس مناجاتكم، وعلى هذا تقاس سائر القوى والحواسّ. ومثل هذه الأصنام أعجزُ من أن تقدر على إيجاد النظم في ذرات العالم.

ومن هنا، يتبيّن أنّ القرآن الكريم لم يستدلَّ في أيّ موضعٍ من آياته بنظام العالم لإثبات واجب الوجود، أو لإثبات وجود الخالق. كما لم يُقِمْ الدليل على ربوبيّة الله المطلقة للعالم؛ وذلك لأنّ هذه القضايا الأخيرة مبادئ معقولة مقبولة عند المخاطبين في ذلك العصر. ولم يكن مشركو مكّة ووثنيّوها ينكرونها؛ ليحتاج القرآن إلى إثباتها؛ بل إنّ محور استدلال القرآن هو إثبات الربوبيّة الخاصّة والموضعيّة في مقابل اعتقاد المشركين بربوبيّة أربابٍ مقطعيّين وجزئيّين لهذه الظاهرة أو تلك ولهذا الأمر أو ذاك. كما إنّه لا يظهر أنّ المشركين كانوا ينكرون أصل العلّيّة، ولا يبدو أنّهم كانوا يقبلون الصدفة والاتفاق. ومن هنا، نلاحظ أنّ الهدف من استدلالات القرآن هو إثبات أنّ الأعمال المعقّدة والعلميّة تحتاج إلى علّة عالِمة قادِرة تأتي بها، أمّا أصنامكم فلا خبرَ لها عن ذواتها، فكيف يمكن أن تكون منشأً لآثارٍ معقّدة خارجةٍ عن ذاتها؟!

رابعًا: العلم الحصولي والعلم الحضوريّ

إن البرهــان الحصولي والمنهج المفهومي والمنطقــي، ضروري لإثبات الواجب، ويؤدّي إلى نورانيّة العقــل، وبناء الاعتقاد عليه معقول ومقبول. والحكيم المؤمن بحســب القرآن الكريم بصيرٌ يُحشر يوم القيامة مع المبصرين. وإيمانُ كثيرٍ من الذين آمنوا في عصر صدر الإســلام تحقّق على هدي الأدلّة التي عرضها القرآن، وقدّمها بصورة منطقيّة تفيد العلم الحصولي. والمستمِعون الواعون لآيات الكتاب لمّا طرق أسماعهم داعي الله قالوا: لبّيك! وكان هذا المستوى من الإيمان المبنــيِّ على الدليل المولِّد للعلــم الحصولي مجديًا ومفيدًا. ولم يُكلَّف أحــدٌ منهم بتحقيق الإيمان المســتند إلى الشــهود القلبيّ، مع أنّ آياتٍ كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٢)، كانت على مرأى ومسمع من المسلمين.

وعليه لم يكن الإيمان الشهوديّ والتسليم القلبيّ فرضًا على جميع الناس، وكان سبيل الحكمة والكلام سبيلًا للنورانيّة والبصيرة. والنكتة المهمّة الجديرة بالالتفات إليها أنّ طريق الاستدلال بواســطة المفاهيم والعلم الحصولي حتّى لو كان يمرّ ببرهان الصدّيقين، لا يمكن أن يُري ذات الواجب ولو بنحو الشــهود المحدود والإدراك المتناهي، ما لم يخرج من حالة المفهوم والصورة الذهنيّة، وذلــك لأنّ المفهوم الذهنيّ يقبل الصدق على كثيرين؛ لأنّه لا تشــخّص خارجيّ له، ســواء أكانت تلك الأفراد طوليّة أم كان أحدها في عــرض الآخر ومرتبته. وينطبق هذا الحكم (قابلية الصدق على كثيرين) على مفاهيم مثل «الله»، و«بســيط الحقيقة»، و«الصورة الذهنيّة»، و«واجب الوجود» وغيرها من المفاهيم المشابهة، فهذه كلّها في حالة كونها مفاهيم وصورًا ذهنيّة تقبــل الصدق على كثيرين. فلو كان ثمّة ذات أخرى وبســيط الحقيقة آخر، ولو من باب فرض المحــال، أو كان ثمّة «الله» آخر، بدل مصداق وفرد هذه المفاهيم لصدقت عليه وحَكَت عنه كما تحكي وتصدق على فردها الفعليّ والواقعيّ الوجود دون زيادة أو نقصان.

وأمّا طريق الشهود وعلى الرغم من محدوديّته وتناهيه؛ ولكنّه بالنظر إلى كونه غير مفهوميّ، بل فــوق المفاهيم وخارج إطارها، فإنّه مصونٌ من الخيال والوهمِ والعقل الحصولي، ومحروسٌ من إشكاليّة كونه ذهنيًّا محضًا، ومحظيٌّ بنعمة التشخّص الذي هو الواقعيّة الخارجيّة. فمن يدرك

نفســه بالعلم الحضوريّ والشــهود القلبيّ، أو يشــهد مخلوقا آخر بالإدراك الحضوري، فبما أن الشــاهد والشــهود والمشهود عين الخارج، ولم تكن ســوى الربط بالله تعالى، وبما أن هذا الربط اشراقي ومــن جهة واحدة، وبما أنه يســتحيل حضور الربط من دون حضــور المربوط إليه في الخارج، لذا فإن هكذا انســان شــاهد، انما يشــاهد عين ذات الله تعالى بمقدار سعته الشهودية وفسحته الوجودية وبسطه الاشراقي، وإن كان المقدار الذي لا يشهد غير متناه.

وشهود ذات الواجب في مدار العلم الحضوريّ يتحقّق بنحو مختلف عما عرضناه في الإدراك المفهومــيّ. فلو فُرِض، ولو من باب فرض المحال، أنّ بســيط الحقيقة آخــرَ أو «الله» آخرَ كان موضوعًا للشهود بدل واقع الذات الإلهيّة الحقيقيّة، لو فُرض هذا لتغير وضع الشاهد والشهود والمشــهود تماما، وذلك لأنّ التشــخص بالوجود الرابط، ومع تغيّر المربوط إليه يتغيّر تشخّص الرابط أيضًا. وهذا بخلاف حالة العلم الحصوليّ والبرهان العقليّ، ففي الفرض المذكور لا يطرأ أيّ تغيّر على العــالم والعلم والمعلوم الذهنيّ. أي إنّ ما في ذهن الحكيم والمتكلّم يقبل الانطباق على غير الواجب الواقعيّ الحاليّ. أمّا العارف والوليّ فإنّهما يشهدان الواجب لا غير، ولا ينطبق ما يشهدان على غيره (حتى لو فرضنا محالًا وجود شريك أو مماثل له).

ولهذا فإنّ أهل الشهود المجرّدين الذين خلعوا كسوة المنطق والحكمة ولباس الكلام، وتحلَّوا بحلية الولاية والمعرفــة، وتحرَّروا من المفهوم الذهنيّ والعلم الحصوليّ، ووصلوا إلى المشــهود الحقيقيّ، أهل الشهود هؤلاء ينالون واقع المشهود كما يريدون وكما هو في واقعه، ولّما كان شريكه ومماثله محالًا، فإنّ شهودهم وطلبهم لا شريك له ولا شبيه أو مماثل: «لا شريك للشهود، كما لا شريك للمشهود». ومن هذا الباب، يتّضح وينكشف سرّ تأكيد الدين في القرآن والحديث على الشهود، والرؤية، واللقاء، والفطرة وما يعادلها من المفاهيم.

خامسًا: تحليل مسألة العلّيّة

لا يمكن عدّ برهان العلّيّة والمعلوليّة برهانًا مستقلًّا لإثبات الواجب (على الرغم من أنّ عددًا من العلماء من المسلمين والمسيحيّين من أمثال توما الأكويني (١٢٢٤ـ١٢٧٤م)) ذكروا هذا البرهان كدليل من الأدلّة على الواجب[١]؛ وذلك لأنّ قانون العلّيّة كما سوف يأتي في متن الكتاب هو أصل كلّ تفكّر وأساسه، ولا يمكن لأيّ دليل أو برهان أن يقومَ على سوقه دون الاعتقاد بقانون العلّيّة. يقول صدر المتألّهين ﷺ عن قانون العلّيّة:

«إذا ثبتت مسألة العلّة والمعلول صحّ البحث، وإن ارتفعت ارتفع مجال البحث»[٢].

تُذكَر في بحث العلّيّة التي هي من عوارض الموجود بما هو موجود، أحكامٌ مشتركة بين العلّة والمعلول. ومن هذه الأحكام المشتركة والصفات السلبيّة لهذا القانون، نفي الدور والتسلسل في العلل. وبناءً على استحالة التسلسل في العلل، فإنّ من الواجب واللازم انتهاء سلسلة العلل إلى علّة أولى لا تكون معلولًا لشيءٍ قبلها. وعلى الرغم من إمكان انطباق هذه النتيجة على الواجب؛ لكن ثمّة أبحاث عميقة حول العلّة الأولى ووجوبها، ولا بدّ من متابعة البحث لإثبات وجوبها.

وما نرمي إليه هو أنّ قانون العلّيّة ليس قانونًا منفصلًا ومستقلًّا إلى جانب غيره من القوانين؛ بل هو الأساس والقاعدة التي يقوم عليها الاستدلال لإثبات الواجب؛ وذلك لأنّ أصل الدليل والاستدلال قاعدتهما العلّيّة ومنطلقهما، فدليل الإمكان والوجوب، والحدوث والقدم، والحركة (المحرّك الأوّل)، وبرهان النظم (بناء على تماميّته وإنتاجه) كلّها مبنيّة ومتوقّفة على قبول قانون العلّيّة. بل إنّه حتى لو لم يكن البرهان مبنيًّا على قانون العلّيّة كما في حالة برهان الصدّيقين، وفق تقرير العلّامة السيد الطباطبائيّ ﵀، فإنّ الاستدلال به متوقّفٌ على قانون العلّيّة؛ وذلك لأنّ كلّ استدلال يستند إلى العلاقة بين المقدّمات والنتيجة، وهذه العلاقة هي علاقة علّيّة. فإذا لم يُقبل أصلُ العلّيّة ولم يُعترف به، يُسدّ باب الاستدلال ويضيق مجال النقد والإشكال أيضًا.

وما نُقل عن الأشاعرة من إنكارهم للعلّيّة، هو إنكارٌ يتوجّه إلى علاقة العلّيّة والمعلوليّة بين

---

١. هيک، فلسفه دين، ص٥٤.

٢. الشيرازي، الأسفار، ج٣، ص١٦٣.

الظواهر والأشـياء الموجودة في هذا العالم، ولا يقصـدون إنكار عليّة الله للعالم وما فيه؛ بل هم يعتقدون أنّ الله هو العلّة الفاعليّة لكلّ ما في الوجود من أشياء. وحاصل وجهة نظرهم هو أنّهم يرون أنّ الحدوث هو سـبب الحاجة إلى العلّة، وما ليس حادثًا لا يحتاج إلى علّة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، يعتقدون أنّ الله فاعل مختار، ويفسّرون الاختيار بصحّة الفعل والترك ومحورُ تعلّـق الإرادة عندهم هو إيجاد الشيء المعدوم، ويحسـبون أنّ دوام الفاعليّة تنافي الاختيار، فإذا كان الفاعل متّصفًا بالفاعليّة على الدوام، وفعله لا ينفصل عنه فهو فاعلٌ موجَبٌ (بالفتح)، بناء على هذه التصوّرات يرون أنّ العالم حادث.

هذا ولكن المحقّق الطوسيّ ﵀ وقف في هذه المسـألة وتسـاءل عن سـبب اعتقاد الأشاعرة بحدوث العـالم، وهل هو الاعتقاد بأنّ الله فاعل مختـار؟ أم أنّ الاعتقاد بكون الله فاعلًا مختارًا بالمعنى الذي تقدّمت الإشارة إليه هو الذي دعاهم إلى الاعتقاد بالحدوث؟

مدار الحاجة إلى الواجب

الفكرة الأساس في بيان مركز حاجة العالم إلى الواجب هي أنّه لما كانت الحاجة التي هي أمر ذاتي في العالم مجهولةً ووقع السؤال عنه، فقد طُرحت للجواب عن هذا السؤال أمورٌ عدّة بعضها عرضيّ، فاعتقد بعضٌ أنّ الحدوث وحده هو علّة الحاجة، وآخرون أجابوا بأنّ الإمكان الماهويّ هو العلّة، وفريق ثالث يمّم شـطر الإمكان الماهويّ بشرط الحدوث للإجابة عن السؤال، وهو سبب حاجة العالم إلى الواجب. أمّا مدرسة الحكمة المتعالية، التي كان رائدها في القرون الأخيرة صدر المتألّهين ﵀ فقد نقلت مركز البحث والسؤال من المحتاج إلى الحاجة.

ومـن هنا، تحوّل البحث عن الحاجة من «مـا بالعرض» إلى «ما بالذات»، وقد انعكس هذا التحوّل تحوّلًا جذريًّا على طبيعة العلاقة بين العالم وخالق العالم. أي إنّ الحكمة المتعالية تقرّر أنّ الماهيّة لا ترتبط ذاتيًّا بالواجب؛ وذلك لأنّها ليسـت أصيلة ولا مجعولة، وما له علاقة بالواجب وتربطـه به صلةُ وصلٍ هو وجود الأشـياء؛ أي الوجود في حدّ ذاتـه الذي هو أصيلٌ ومجعولٌ. والوجود ليس شـيئًا سوى الربط والعلاقة بالواجب والحاجة إليه؛وذلك لأنّه إذا كان الوجود

محتاجًا إلى الواجب، ولم يكن حاجة، فسوف يكون الاحتياج صفة لازمة للذات، وبما ان الصفة متأخرة عن الموصوف لن تكن الحاجة جزءا من ذات الوجود، واذا لم تكن الحاجة جزءا من متن ذات الوجود، لكان وجود العالم في متن ذاته مستقلا وغير محتاج، لعدم امكان رفع النقيضين، ثم إن سريان الحاجة وسلبها عن الوجود لا يناظر جريان الوجود والعدم بالنسبة للماهية كي يقال بجواز ارتفاع النقيضين عن مقام الذات (مرتبة نقائض منتفية)[1] لأن مرتبة ذات الماهية غير مرتبة واقعيتها.

ففي مقام الذات ليس شيء من الوجود والعدم دخيلًا (مع أنّ هذا الكلام غير صحيح) أمّا في مقام الواقع فلا ماهيّة خالية من أحد الطرفين.

والفرض أنّ مقام ذات الوجود هو مقام الواقعيّة، وليس أمرًا ذهنيًّا أو ماهويًّا، وإذا كان مقام الواقع خاليًا من الحاجة، فهو الاستقلال والاستغناء (لازم مساوٍ للنقيض)؛ إذًا الوجود الأصيل والمجعول للعالم هو عين الحاجة، وليس محتاجًا، ولا داعي للبحث عن سبب للاحتياج.

طريق إثبات المعلوليّة

أعمق الطرق والسبل لإثبات معلولية أي شيء هو تحليل ذاته عقلًا. فإذا لم يكن الشيء عينَ الوجود محضًا، ولم تكن الواقعيّة عينَ ذاته، مثلُ هذا الشيء إذا أراد اكتساب الوجود أو أريد له ذلك، فإنّه يحتاج إلى سبب، سواء أكان هذا الشيء الذي ليس وجودًا محضًا هو شيء محتاج أم هو عين الحاجة. وتغير الشيء سواء أكان دفعيًّا أم تدريجًا، وحدوثه سواء أكان ذاتيًّا أم زمانيًّا من أمارات المعلوليّة. وما كان حدوثه ذاتيًّا، لأنّه في مقامٍ لا اقتضاء له لا للوجود ولا للعدم، فلا الوجود مأخوذٌ في ذاته ولا العدم، فهو في الحالين محتاجٌ إلى مبدإٍ فاعليٍّ؛ لكن احتياجه إلى الفاعل من جهة الوجود، بالذات ومن جهة العدم بالعرض؛ أي يكفي عدم علّته ليتحقّق عدمه، ولا يحتاج عدمه إلى سبب أو مبرّر خاصّ.

والتحليل المعروض أعلاه يثمر: أن كل موجود بحيث يكون الوجود المحض عين ذاته لا

---

١. شرح حكمة المنظومة: ٩٣.

يكون معلولًا. وبناء عليه، لا مساوقة بين أصل الوجود والمعلوليّة؛ بل كما سوف يأتي في متن الكتاب، أن كل وجود ليست ذاته عين الوجود الصرف فهو معلول.

والفرق العميق بين الإلهيّين والمادّيّين لا يقتصر على هذه النقطة، وهي أنّ كلًّا من الطرفين يقبل قانون العلّيّة العامّة للعالم، وكلاهما يقبل وجود مبدأ للعالم؛ والاختلاف بينهما فقط في وصف هذا المبدأ، بحيث إنّ الإلهيّين يرون أنّ هذا المبدأ عاقل واعٍ، والمادّيّون يرون أنّه فاقد للشعور، بل الاختلاف بينهما في محلٍّ أعمق وهو أنّ الإلهيّين يؤمنون بوجود مبدإٍ فاعليّ، بينما المادّيّون يعتقدون بمبدإٍ قابل، فالمادّة مبدأ قابل لا فاعل، وبتطوّرها وتحوّلها وتحرّكها تستجدّ لها صورٌ متنوّعة، ولازم هذا المبنى الذي ابتُلي به المادّيّون، هو الاكتفاء بالاعتقاد بمبدأ قابل؛ وذلك لأنّ الشيء الذي يتطوّر يكتسب خلال تطوّره صورًا متنوّعة، أو يكسي نفسَه بهذه الصور المختلفة، وهذا الشيء الذي هذه صفته هو المبدأ القابل لا المبدأ الفاعل.

نعم، لو أنّ المادّة لا تتحوّل ولا تطرأ عليها صور مختلفة، بل كانت تخلق أشياء منفصلة عنها، لاقتصر الفرق بين الإلهيّين والمادّيّين على ما أشرنا إليه وهو الاختلاف في صفة المبدأ الفاعليّ؛ ولكنّهم (أي المادّيّون) لا يقولون بخلق المادّة أشياء أخرى، بل يرون أنّها هي في حدّ ذاتها متحوّلة متغيّرة.

الإلفات إلى نقاط:

النقطة الأولى

على الرغم من أنّ جميع البراهين التي يُستدل بها لا تقوم على سوقها مستقلّة عن برهان العلّيّة، فإنّ برهان العلّيّة نفسَــه ليس مستقلًّا كذلك؛ وذلك لأنّ استقلال البرهان معناه إمكان إنتاجه دون الاعتماد على حدود وسطى مستفادة من غيره من البراهين وبناء على هذه الالتفاتة نلاحظ أن برهــان العلّيّة قاصرٌ عن الإنتــاج إذا قُطِعت الصلة بينه وبين الحــدوث والحركة والإمكان الماهويّ أو الفقريّ وغير ذلك من المفاهيم التي هي حدود وسطى لبراهين أخرى. ووجه ذلك أنّ المعلوليّة لا تثبت إذا غضضنا النظر عن هذه الحدود الوسطى المشار إليها.

النقطة الثانية

برهان العلّة والمعلول على فرض تمامه لا ينتج إثبات الواجب، وهو من هذه الجهة يشــترك مع برهاني الحدوث والحركة ويحتاج إلى براهين أخرى لجبر هذا النقص.

وتوضيح هــذا أنّ برهان العلّيّة يثبت وجود المبدإ الأوّل للوجــود وعلّته الأولى، والمبدئيّة والأوّليّــة صفتــان من صفات كمال ذات الواجــب. وأمّا إثبات الوجــود المحض وأنّ واجب الوجود بســيطُ الحقيقة، وأنّه منزه عن كلّ صفات الإمــكان، وأنّه يتّصف بالأزليّة، فذلك كلّه يحتاج إلى براهين أخرى تثبت ما يعجز برهان العلّيّة عن إثباته.

النقطة الثالثة

انتقلت الحكمــة المتعالية الصدرائيّة مــن الإمكان الماهويّ إلى الإمكان الفقريّ في ســياق البحث عن الإمكان والوجوب، لا في ســياق البحــث عن العلّة والمعلول. وفي بحث الإمكان والوجوب اســتطاعت هذه المدرسة الفلسفيّة حلّ الإشكال الذي كان المناطقة متورّطين فيه في تقرير برهان الخلف؛ وذلك لأنّه في هذا القياس الاســتثنائيّ يُستدلّ من طريق امتناع التالي على امتنــاع المقدم، أي لا يمكن أن يكون اللازم محالًا ويكون ملزومه ممكنًا، والحال أنّ زوال العالم

كأصلِ وجوده ممكنٌ، وهذا الممكن ملزوم ومستلزمٌ زوالَ الواجب وهو محال؛ وذلك لأنّ العالم لا يمكن أن يزول وينعدم ما دام الواجب موجودًا.

وعلى هذا يمكن أن تتألف القضيّة الشرطيّة المتّصلة من مقدّمٍ وتالٍ، يكون الأوّل منهما ممكنًا والثاني ممتنعًا؛ وعليه لا يمكن الوصول إلى امتناع المقدّم من امتناع التالي.

والجواب الذي تقدّمه مدرسة الحكمة المتعالية في مبحث الإمكان والوجوب لهذا النقد المنطقيّ يحلّ مشكلة أساسيّة للمنطق ويشبع حاجة ضروريّة له.

وحاصل هذا الجواب هو أنّ العالم ليس متّصفًا بالإمكان الذاتيّ حتّى يُقال: العالم ممكنٌ بالذات، فإذا توفرت علّته صار واجبًا بالغير وإذا انعدمت علّته صار ممتنعًا بالغير؛ بل إنّ العالم له حالة بالغير فحسب، وليس له حالة بالذات ليُرتَّب عليها اتّصافه بالوجوب أو الامتناع بالغير. وما تقوله الحكمة المتعالية في هذا المجال هو: إنّ بين الواجب بالغير والواجب بالذات، أو بين الممتنع بالغير والممتنع بالذات تلازمٌ، وليس بين الممكن بالذات والممتنع بالذات تلازم.

وقد دقّقت الحكمة المتعالية في معنى الإمكان وفسّرته بالإمكان الفقريّ على أساس نظريّة أصالة الوجود، وذلك قبل الدخول إلى مبحث العلّة والمعلول. وعلى ضوء هذا المبنى أرجعت قضيّة العلّة والمعلول إلى المستقلّ والرابط، ولطّفت أو رقّقت فكرة أن يكون موجودٌ مستقلٌّ سببًا وعلّة لموجود مستقلّ آخر.

وما شيّده صدر الدين الشيرازي في مبحث العلّة والمعلول ليس هو الإمكان الفقريّ للمعلول وأنّه ربطٌ محضٌ بالقياس إلى علّته؛ بل إنّ ابتكار ملاصدرا في مبحث العلّيّة هو إرجاع العلّيّة إلى التشؤن، ووفق هذا ينزل المعلول من رتبة الوجود الرابط ومن «الكون» إلى «المظهريّة»؛ وذلك أنّ حقيقة الوجود تتعالى وترتقي من الوحدة التشكيكيّة إلى الوحدة الشخصيّة، وعندها يؤول حال المعلول من حال الصادر إلى حال المظهر، والواجب الذي كان يُنظر إليه على أنّه مصدرٌ يؤول حاله إلى أن يكون ظاهرًا، فالكون والوجود الحقيقيّ هو للواجب فحسب. أمّا عالم الإمكان فليس سوى أن يكون مظهرًا من مظاهر الواجب. وعلى ضوء هذا لن يكون أيّ موجود سوى الواجب إلّا آيةً تشير إلى الواجب وتكشف عنه وتدلّ عليه.

وهذه النظرة إلى العلاقة بين العلّة والمعلول خطوةٌ لتقريب الفلسفة من العرفان وتكميلٌ لها. وهو نفسه يشير إلى هذا الأمر في الفصول الأخيرة من مباحث العلّة والمعلول والفارق الأساس هو أن بعضًا يرى أنّ الماهيّة مجعولة، وآخرون يرون أنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود هو المجعول، وفريق ثالث يرى أن الوجود نفسه هو المجعول.

ويختلف المعلول بحسب هذه الآراء الثلاثة؛ لكن من مبحث العلّة والمعلول وبترقّي حقيقة الوجود من الوحدة التشكيكيّة إلى الوحدة الشخصيّة، لا مجعولَ أصلًا ليكون معلولًا؛ بل ما سوى الله ليس له حظّ سوى كونه ظهورًا وتجلّيًا. وإذا كان برهان العلّة والمعلول مبرّرًا للانفصال، فإنّ المعلول سوف يختلف حاله باختلاف المباني المشار إليها، ولن يكون أبدًا في مقابل الإمكان الماهويّ؛ بحيث يكون الإمكان الفقريّ محور برهان العلّة والمعلول، والإمكان الماهويّ مدار برهان الإمكان والوجوب.

سادسًا: برهان آنسلم

لقد عالجنا برهان الصدّيقين في شرح الحكمة المتعالية[١]، وفي مواضع أخرى، ومنها متن هذا الكتاب. وما نودّ الإشارة إليه كتذكرةٍ جامعة ومختصرة هو أنّ الفلسفة تأخذ على عاتقها إثبات الحقائق الواقعيّة، وأهمّ مسائلها إثبات وجود واجب الوجود. وبعبارة أدقّ إثبات «واجب الواقعيّة» والمقصود من الوجوب في هذه العبارة هو الضرورة السرمديّة الجامعة بين الضرورة الأزليّة والأبديّة. ولمّا كان الهدف ومحور البحث في إثبات الواجب هو إثبات الواقعيّة الخارجيّة، فإنّ البراهين التي تدخل في دائرة البحث والمعالجة في هذا الكتاب هي البراهين التي تهدف إلى إثبات الوجود الواقعيّ الخارجيّ، أو البراهين التي تبتغي التوصّل من خلال التأمّل في متن الواقعيّة المطلقة إلى الضرورة السرمديّة، وهذا الأمر من ابتكارات وارث الحكمة والعرفان الكبير حضرة الأستاذ العلّامة الطباطبائيّ قدس سره.

وجميع البراهين المراد منها إثبات الواجب تدور حول محور الواقعيّات الموجودة، ولا شيء

---

١. الجوادي الآملي، رحيق مختوم، القسم الأوّل من المجلد السادس، ص١٢٠ـ٢٠٥.

منهــا يمكنه إثبات الواجــب بدرس العناويــن المفهوميّة الصرفة والذهنيّــة المحضة بعيدًا عن الواقعيّات الخارجيّة، فبرهان الحدوث مثلًا، وكذلك برهان الحركة، وبرهان النظم (على فرض تماميّته)، وسائر الأدلّة، هذه البراهين جميعًا تدور رحاها حول محور الواقعيّات الخارجيّة. وبعبارة أخرى غايتها وجوهرها اســتنتاج الوجود الواقعيّ للواجب مــن الوجود الواقعيّ والخارجيّ للحدوث والحركة والنظم وأشباهها، سواء أتمّ البرهان وكان منتجًا أم لا.

ولا يُســتثنى من هذه الضابطة برهان الإمكان والوجــوب، ومشروع برهان الصديقين في الفلســفة المشائيّة؛ أي إنّ المدرسة المشــائيّة لا تحاول إقامة البرهان بطريقة تدور مدار العناوين والمفاهيــم الذهنيّة. والقول: إنّ المأخــوذ في برهان الصدّيقين على مبنى المشّــائين هو الإمكان الماهــويّ الذي هو وصف مفهوميّ للماهيّة، وكذلك مفهــوم الموجود العام؛ هذا الكلام ينبغي تفســيره بــأنّ المبــادئ التصوّريّة للاســتدلال المذكور هي الإمــكان الماهويّ وليــس الإمكان الفقــريّ، والأمر عينــه يُقال في حقّ مفهوم الوجود العام الجامع بــين الواجب والممكن وليس حقيقة الوجود؛ ولكن هذه المفاهيم مأخوذة في الدليل من حيث حكايتُها عن الوجود الواقعيّ الخارجيّ. أي بعد افتراض وجود شيء أو أشياء واقعًا، يُبحَث ويقال إنّ هذا الشيء أو الأشياء إمّا واجبة وإمّا مستندة إلى الواجب، وليس المراد أنّ الموجود (كمفهوم) إمّا واجبٌ وإمّا مستندٌ إلى الواجب، على نحو القضيّة المشروطة الآتية:

«إذا كان ثمّة شيء موجود في الخارج ولم يكن واجبًا، فلا بدّ من استناده إلى الواجب»؛

لأن مثــل هذه القضيّة لا تثبت الوجود الواقعيّ للواجب خارجًا، ولا تحقّق غاية الفلســفة الإلهيّة وغرضها؛ وذلك لأنّ رســالة الفلسفة ووظيفتها إثبات الوجود الخارجيّ للواجب على نحو التنجيز لا التعليق.

والبرهان الوجوديّ الذي قرّره القديس آنســلم، كما ســيأتي في متن الكتاب، فيه خلطٌ بين الحمل الأوّليّ الذاتيّ والحمل الشــائع الصناعــيّ، ولمّا كانت وحدة الحمل من شروط التناقض؛ فإنّ المفهوم المعبّر عنه في البرهان بقول آنسلم: «الوجود الذي لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه» إذا لم يكــن موجودًا في الخارج، فلا يلزم أيّ تناقض من افــتراض عدمه؛ لأنّه الموجود الأعظم

كمفهوم ذهنيّ وبالحمل الأوّليّ، وليس أعظم بالحمل الشائع، ولما كان سنخ الحمل في السلب والإيجاب مختلفًا فلا تناقض.

وإنّ الدليل الموهوم الذي قرّره آنسلم لا تنحلّ مشكلته على مبنى وحدة العين (الواقع الخارجيّ) والذهن، ولا على مبنى المثل الأفلاطونية، وذلك بتوجيه البرهان على المبنى الأوّل بأنّه بعد افتراض الوحدة بين الذهن والواقع الخارجيّ، فإنّ ما يتصوّره الذهن يكون واقعًا في الخارج؛ وذلك لأنّه لا المبنى المذكور صحيح ولا آنسلم مبتلى بالاعتقاد بهذا المبنى الخاطئ، كما لا يمكن تشييد بناء محكم على مثل هذا الأساس المتزلزل، لما يواجهه هذا المبنى من نقوض متعدّدة بعضها تُعدّد الواجب وتصوّر الشريك أو الشركاء للواجب.

وتوجيه البرهان على المبنى الثاني بأن يقال: لمّا كان التمثّل الذهنيّ مشتقًّا من الخارج، ولمّا كانت الصورة الذهنيّة مستحيلةً لولا الوجود الخارجيّ الذي تحكي عنه، فإنّ وجود الصورة الذهنيّة يكشف عن الوجود الخارجيّ؛ أي يُعلم من تمثّل مفهوم «الموجود الذي لا يوجد أعظم منه» في الذهن وجود هذا المفهوم في العالم الخارجيّ.

وسرّ عدم تماميّة هذا التوجيه للبرهان الوجوديّ هو أنّه وعلى الرغم من صحّة نظريّة المثل وحقيقتها، بمعنى أنّ للأشياء الخارجيّة، بغضّ النظر عن وجودها الطبيعيّ والمثاليّ، وجودًا آخر في النشأة التامّة العقليّة، تدركه النفس وتصل إليه عند إدراكها الكلّيّات العقليّة (هذا ولكن ثمّة اختلاف في أنّ هذا الموجود المجرّد العقليّ يشترك مع الموجود المادّيّ الطبيعيّ في الماهيّة، أم أنّ الاشتراك بينهما ليس ماهويًّا وإنّما هو اشتراك في المفهوم فحسب)؛ ولكن لا يقطع بالضرورة من تمثّل عدّة مفاهيم مترابطة بأنّ هذه المفاهيم المترابطة مأخوذة من مفهوم مجرّد بسيط واحد، لاحتمال أن يكون لقوى النفس القادرة على التصرف في تحليل الصور والمعاني وتركيبها أثرٌ في انتزاع مفهوم واحد (الموجود الذي لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه) من موجودات متعدّدة.

وعلى ضوء هذا الاحتمال ولإزاحة جميع الاحتمالات المبطلة للبرهان لا بدّ من نفي أيّ دور للمتخيّلة أو الواهمة، ولا بدّ من إثبات سلامة الفاهمة من تأثير الظنون والأوهام التي تتسرّب إليها من قنوات قوى التركيب والتحليل، وهذا لا يتحقّق إلّا بواسطة ميزان العقل المبرهَن الذي يستند إلى الأوّليّات أو البديهيّات ويستعين بها.

والأشـخاص الذين يتمثّلون هذا المفهوم في أذهانهم ينقسمون إلى أقسام. فبعضهم يشاهد عن قرب عين الحقيقة المجرّدة العقليّة ثمّ يعمد إلى هذا المشـهود الحضوريّ، فينتزع منه مفهومًا حصوليًّا أو عدّة مفاهيم كذلك، كما لو شاهد شخصٌ حقيقة نفسه المجرّدة الإنسانيّة وبعد ذلك ينتزع مما شـاهده مفهومًـا حصوليًّا يعبِّر عنه بـ«أنا»، وآخرون يشـاهدون هذه الحقيقة المجرّدة العقليّـة من بُعْدٍ، فإنّ المفهوم الحصوليّ المتمثّل في أذهانهم والمنتزع من هذا المشـهود الحضوريّ سـوف يكون ضعيفًـا وبصورةٍ معنًى كلّيٍّ يقبـل الصدق على كثيرين. ونظير هذا ما لو شـاهد شـخصٌ شبحًا من بعيد، أو شاهد شـيئًا من قرب، ولكنّه كان ضعيف البصر، فإنّ مثل هذين الشـخصين (ضعيف البصر والرائي من بعد) سـينتزعان مما يريانه صـورةً تقبل الانطباق على أشياء كثيرة على نحو ما شرحته مدرسة الحكمة المتعالية.

وفريقٌ ثالث لا يدخل تحت الفئة الأولى التي تضمّ الأوحديّين من السـالكين الشـاهدين، ولا من الفئة الثانية حتى يعدّوا من العلماء المصيبين؛ بل هم مبتلون بتصرّفات قواهم الداخليّة، بحيـث إنّ هذه القوى تؤثّـر في المفاهيم المنتزعة من الحقائق الخارجيّـة فتدخل عليها التحليل والتركيب فتنسب المحمول إلى غير موضوعه، وتعلّق الوصف على ما ليس له.

ولأجل هذا وحذرًا من هذه التصرّفات وتأثيرها لا بدّ من ضبط شؤون النفس وإخضاعها للمحاسبة العلميّة والمستمرّة في جميع ما تتمثّله، ولا بدّ من وزنه بالميزان المعقول والمقبول، وإلّا يلـزم أن يكون تصّور وتمثّل أيّ مفهوم تامٍّ مجرّد دليلًا على الوجود العقليّ لذلك الشيء، والحال أنّ التوزيع والتنويع المتقدّم للمتمثّلين يحول دون صحّة هذا التلازم.

ومن هنا فإنّ أهل الكشـف يشترطون وجودَ كشفٍ معصوم لوزن كشفيّاتهم ومشاهداتهم بميزانه؛ كي لا يكون كلّ صاحب كشف مدّعيًا الوصول ونيل المقصود، وهكذا ينال الأجانب عن وادي الكشف والشهود كفَّ الدفع والطرد، حتى لا تتورّم دعاواهم الساذجة المستندة إلى خيالاتهـم الآفلة، وكذلك تُوأدُ بناتُ عقول الأجانب وغير المحارم عن وادي الفعل والبرهان كي لا تعشِّش في عقولهم دعاوى الإدراك غير المستندة إلى البرهان المتقن.

وكما إنّ مشكلة برهان آنسلم لا تنحلّ بالمبنى الباطل الذي يفترض الوحدة بين عالمي الذهن والواقـع، ولا بنظريّة المثل الأفلاطونيّة، كذلك هو قاصر عن إثبات الضرورة الذاتيّة، بأن يقال إنّ غاية ما يمكن استـنتاجه مـن مفهوم «الموجود الذي لا يمكن تصـوّر ما هو أعظم منه» هو الـضرورة الذاتيّة لا الأزليّة؛ وذلك لأنّه عاجز عن إثبـات الضرورة الأزليّة كعجزه عن إثبات الضرورة الذاتيّة.

الضرورة سـواء أكانت ذاتيّة أم أزليّة أم غير ذلك... هي جهةٌ للقضيّة، والاقتراح المذكور يدور حول محور التصوّر ولا يدلِف إلى عالم التصديق ولا حكمَ فيه حتى يخرج من حالة الإفراد إلى حالة القضيّة. وإذا حُمِل هذا المفهوم على نفسه بنظرٍ آخر سوف يترتّب على ذلك الحمل أثران أشرنا إليهما آنفًا. وسـوف نتعرّض لهما في متن الكتاب وهذان الأثران هما إنّ الحمل المذكور هو حمل أوّليّ ذاتيّ وليس شائعًا صناعيًّا؛ وذلك لعدم إحراز مصداق خارجيّ لهذا المفهوم المفترض حتى يُحكم بالاتحاد بين الموضوع والمحمـول في المصداق والوجود الخارجيّ. والأثر الثاني هو أنّ الضرورة المذكورة أزليّة وليسـت ذاتيّة؛ وذلك لأنّ ضرورتـه لو كانت محدودة، فلن يكون أكمـل موجود وأكبر موجود وأفضل موجود... فضلًا عـن أنّه إذا كان الموضوع المقترح، على فرض كون الفكرة التي يتضمّنها هذا الموضوع قضيّة، ضرورته ذاتيّة وليس أزليّة، يمكن تتميم المقترح المذكور بالنحو الآتي:

الموجود الأزليّ الأبديّ السرمديّ الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكمل منه، ضرورته ستكون أزليّـة حتمًا، ولن تكون ذاتيّة محدودة ببقاء الـذات ودوامها، وذلك على ضوء تبدّل التصوّر إلى تصديق وتحوّل المفرد إلى قضيّة.

والمطلـب الآخر هو أنّ الـضرورة الذاتيّة بين المحمول والموضـوع لا تثبت إلّا بعد الفراغ عـن وجود موضوع القضيّـة؛ ولكنّها ضرورة محدودة وليسـت ضرورة مطلقة، وهي محدودة بـدوام الموضوع، وأمّا في حال عدم ثبوت الموضوع، أي في حـال افتراض عدم الموضوع، فإنّ المحمـول لا يثبت له. بينما تفيد القضيّة الموجّهة بالـضرورة الأزليّة ثبوت المحمول للموضوع

مع افتراض وجود الموضوع أيضًا؛ ولكــن لا يُفترض فيه التقييد والمحدوديّة، وهذا هو الفرق الأســاس بين الضرورة الذاتيّة والأزليّة، ولا أن الفرق بينهما أن المحكي في الضرورة الذاتية هو وجود الموضوع بخــلاف الضرورة الأزلية، بل الافتراق هو في أن الضرورة الأزلية موضوعها غير محدود بخلاف الضرورة الذاتية التي موضوعها محدود.

أمّا القضايا التي هي من قبيل «كلّ إنســانٍ بالضرورة حيوانٌ ناطقٌ»، فهي قضايا ترجع إلى الحمل الذاتيّ الأوّليّ، وليس الحمل الشائع الصناعيّ، وفي هذا النوع من القضايا حتى لو قطعنا بوجود الموضوع في الخارج، فإنّ القضيّة في حدّ ذاتها لا تتضمّن الإخبار عن الوجود.

والنكتــة الأخيرة هي أنّه قد اشــتهر بين أهل المنطــق أنّ القضيّة الضروريّــة الذاتيّة مقيّدة مادامــت الذات والقضيّة الضروريّة الأزليّة ليســت مقيدة، على الرغم من هذه الشــهرة، فإنّه يســتفاد من جناب ابن ســينا رحمه الله أنّ كلتا القضيّتين مقيّدتان بدوام الذات، والاختلاف بينهما في مقدار الدوام، فهو في الضروريّة الذاتيّة محدود ومتناهٍ، وأمّا في حالة الضرورة الأزليّة فهو دوام غير محدود ولا متناهٍ[1].

وما أدلى به الحكيم والفقيه والأصوليّ البارز شــيخ مشــايخنا الحاج الشــيخ محمّد حســين الأصفهــاني رحمه الله (١٢٩٦ـ١٣٦١هـ.ق) في تحفة الحكيم غير تامٍّ، (حيث اســتدل من البحث في معنى الواجب وجعل وجوب الوجود محور البحث والنظر، على تحقق الوجوب العيني). وسرُّ عدم تمام مثل هذه الاستدلالات، سواء كان محور الاستدلال هو الوجود من حيث هو وجود، أو كان المحــور ومدار البرهان هو وجوب الواجب من حيث هو وجوب، سرّ عدم التماميّة هو الخلط بين الحمل الذاتيّ الأوّليّ والشــائع الصناعيّ. ولمّا كنّا قد دوّنّا رســالة خاصّة في نقد بيان المرحوم الأصفهانيّ، فإنّنا في غنى عن التكرار هنا في هذه المقدّمة.

---

١. ابن سينا، النجاة، ص٣٥.

سابعًا: البرهان الأخلاقيّ والمنفعة

يستحقّ البرهان الأخلاقيّ ــأو غير هذه التسمية من التسمياتـ النظرُ، ويتوفّر على نصاب الاعتبار الفلسفيّ عندما يخلع عن نفسه ثوب الظنّ الوعظيّ ويستمكل التلبّس بعباءة اليقين البرهانيّ، ففي هذه الحالة يمكن الحديث بعد الفراغ عن وجود الواجب، عن الخالقيّة وصفة الربوبيّة والتدبير وسائر الأوصاف ذات الطابع الأخلاقيّ مثل: الحبيب والمُجازي وغير ذلك من الصفات والسمات التي تسمه بتدبير أمور الدنيا والآخرة؛ لكن مثل هذا الاستدلال لابد أن يرجع إلى برهان الفطرة الذي سيأتي الحديث عنه لاحقًا، أو إلى برهان النبوّة العامّة، وهو البرهان الذي يأتي في الرتبة الثانية بعد إثبات الواجب، وإثبات عدد من صفاته الكماليّة، أو إلى واحد من البراهين التي تقدّمت الإشارة إليها مثل: برهان الإمكان، أو الحدوث، أو الحركة... وتجري عليه أحكامها وينطبق عليه تقويمها، وعندها لن يكون هذا البرهان سوى مثال آخر من أمثلتها. وإن لم يرجع البرهان الأخلاقيّ إلى ما تقدّم فإنّ النفع المترتّب على فكرةٍ، ليس دليلًا على صحّتها ووجود موضوعها.

والمتوقّع من البرهان الأخلاقيّ أو برهان المنفعة، على فرض تماميّة المبادئ، هو إثبات الواجب وبعض صفاته الكماليّة المشتركة بين جميع الاتّجاهات والأديان الإلهيّة؛ وذلك الجامع المشترك بين تلك المذاهب هو «الإسلام» الذي يقدّم الله بوصفه موجودًا أزليّا أبديًّا عليمًا مدبّرًا وحكيمًا.

وقد ورد في بعض الكتابات أنّ هذا البرهان يثبت صحّة جميع المذاهب والمنظومات العقديّة الدينيّة؛ ولكن هذه المنظومات والمذاهب متعارضة في ما بينها، ولا يمكن أن تكون صادقة كلّها، فإذا أثبت هذا البرهان صحّة أحدها، فلماذا لا نصحّح به سائرها؟[1]. وهذا الكلام لا يتوفّر على نصاب الصحّة، لأنّ البرهان الأخلاقيّ على فرض تمامه وصحّته، لا يُتوقّع منه أن يثبت أكثر من وجود الواجب.

وإنّ توقُّع إثبات التفاصيل الدينيّة من هذا البرهان لا يخلو من الإفراط. كما لا يصحّ كلام

---

١. هيک، فلسفه دين، ص٧٨.

أولئك الراغبين بالقطيعة بين الدين والأخلاق، حيث يقولون إنّ الربط بين الدين والأخلاق يفضي في نهاية المطاف إلى محو الأخلاق وانهدام أركانها؛ لأنّ انهيار الدين سيتبعه انهيار ما بني عليه أي الأخلاق[١]، ولا يصحّ هذا الكلام؛ لأنّ الدين الإلهيّ الذي تتوفّر فيه شروط ومواصفات محدّدة، هو دعامةٌ وركنٌ ركينٌ يمكن للأخلاق أن تستند إليه. والأخلاق المعقولة والمقبولة لا تقوم على ساق دون أن تستند إلى الدين السماويّ.

ولّما كان نصاب المعرفة وشرط صدق الاسم يتوفّر في كلّ من الحسّ والعقل والشهود والوحي، ويمكن للإنسان تحصيل العلم من أحد هذه الطرق الأربعة؛ فإنّ ميزان إثبات أيّ فكرة أو إبطالها يرتبط بموازين المصدر الذي استُقِيت منه تلك الفكرة. فلو فُرض أنّ فكرة حصل عليها الإنسان من العقل أو الشهود أو استقاها من الوحي الإلهيّ، فلا يضيرها العجز عن إثباتها بواسطة التجربة والحسّ، ولا يجوز إخراجها من خانة العلم بذلك.

وعليه لا يصحّ نقدُ البرهان الأخلاقيّ إذا ثبت من طريق العقل أو الشهود الباطنيّ أو الوحي الإلهيّ، وتضعيفه بعدم استناده إلى التجربة أو الحواس[٢].

ولا يصحّ هذا النقد ولا يتّجه، إلّا إذا كان صاحب البرهان الأخلاقيّ يدّعي استناده إلى الحسّ في تشييد برهانه، فعندها يمكن أن تُردّ مقولته بأنّ الحسّ لا يثبت ما تدّعيه، وينطبق هذا على برهان المنفعة.

نعم، نقد البرهان الأخلاقي بالقول:

«إنّ منافسي هذا البرهان هو البراهين الناظرة إلى الثبات النسبيّ لحاجات الإنسان الأساسيّة وميوله وما يكرهه، أو شيوع النزاع والدوافع ذات المنشأ الاجتماعيّ في شخصيّة الإنسان»[٣]،

هو نقدٌ يمكن تقبّله والدفاع عنه؛ وذلك لأنّ الأخلاق الصحيحة الإلهيّة هي مظاهر لأسماء الجمال والجلال الإلهيّ، ولكلٍّ منها ظهوره وتجلّيه الخاصّ المرتبط بالظروف والأوضاع، فلا

---

١. م.ن، ص٨٠.

٢. إقتباس من ادواردز، براهين إثبات وجود خدا در فلسفه غرب: برگرفته از دايرة المعارف فلسفى پل ادواردز، ص١٤٢.

٣. م.ن.

يمكن استنتاج مبدأ واحد لها مع افتراض تبدّلها وتغيّرها. هذا ولكن النقص الجوهريّ في البرهان الأخلاقيّ هو ما أشرنا إليه إجمالًا في هذه المقدّمة وأوضحناه تفصيلًا في متن الكتاب.

وخلاصة الكلام إنّ البرهان الأخلاقيّ وبرهان المنفعة على فرض تمامهما لا يدخلان في إطار الحكمة النظريّة؛ بل ينتميان إلى ميدان الحكمة العمليّة ويسرحان في ساحتها. ولا ينبغي عدّهما برهانين لإثبات الواجب. وعلى فرض إدخال التحسينات عليهما وتحريرهما وممارسة درجة عالية من التعقّل والصياغة فيهما بإرجاعهما إلى مبحث النبوّة، فإنّه يمكن الاستفادة منهما والإذن لهما بالدخول في مباحث فلسفة الدين؛ ولكن في جميع الأحوال لا بدّ من الاعتراف والإذعان بأنّ مباحث النبوّة والوحي متأخّرة رتبة عن البحث في إثبات الواجب.

ولا يدخل هذان البرهانان دائرة الحكمة النظريّة إلّا بإعادتهما إلى برهان الفطرة؛ لأنّ هذا الأخير يندرج في دائرة الحكمة النظريّة، وهو برهانٌ تامّ يمكن الرهان عليه لإثبات الواجب.

ثامنًا: ملاحظة حول برهان الفطرة

حقيقة الفطرة في الإنسان هي واقعيّة وجوده، وليست شيئًا منفصلًا عنه. وكما إنّ ملكوت كلّ شيء بيد الله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِى بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ (يس: ٨٣)، فكذلك واقعيّة وجود ذلك الشيء. وبعبارة أخرى: كلّ شيء له واقعيّة يُعبَّر عنها بالملكوت، وهذا الملكوت يُسمّى عند الإنسان بالفطرة، ولا يمكن معرفتها دون معرفة الله؛ لأنّ قوام كلّ شيء بالله. وكما إنّ الأشياء الماهويّة تُعرَف ماهيّاتها بالأجناس والفصول، فإنّه في المسائل الوجوديّة معرفة كلّ موجود، أي معرفة كلّ وجود بمعرفة الواجب الذي هو مقوّم ذلك الوجود. وملكوت كلّ شيء، ومنه فطرة الإنسان، هو الربط الإشراقيّ وحيد الاتجاه بالواجب، وهذا الربط هو عين المربوط.

وعلى الرغم من أنّ الفطرة والمفطور منفصلان بالتحليل، أي يبدو مفهوم الفطرة مغايرًا لمفهوم حقيقة الإنسان كما يلوح من قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (الروم: ٣٠)؛ حيث يظهر من الآية أنّ الله هو الفاطر والإنسان مفطور والفطرة شيءٌ ثالث خُلِق الإنسان وجُعِل وُفْقَه وعلى أساسه، وذلك «النموذج» أو الأساس هو المسمّى بالفطرة، يعني الباني هو «الله» والمبنى هو «الفطرة» والمبنيّ

هو «الإنسان». على الرغم من هذا كلّه، فإنّ التعمّق والتدقيق في آيات القرآن والنظر في واقعيّة الموجودات الممكنة يوصل إلى أنّ التغاير بين الفطرة والمفطور هو تغاير مفهوميٌّ وليس مصداقيًّا، كما إنّ الاختلاف بين الملكوت والمملوك الإلهيّ مفهوميّ وليس مصداقيًّا.

تاسعًا: تذكير حول برهان الإعجاز

يُشكّك أحيانًا في ثبوت التلازم بين المعجزة وبين صدق دعوى النبوّة[١]، وقد عالجنا هذا الموضوع بالتفصيل في كتابنا «علي بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفة الإلهيّة»؛ ونكتفي بما قلناه في ذلك الكتاب ونحيل من يرغب بالمزيد إليه[٢].

والحمد لله رب العالمين

عبد الله الجوادي الآملي

ربيع الأوّل، ١٤١٦هـ.ق.

١. عبده، محمد، الشيخ محمّد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، ص٢٧٢.

٢. الجوادي الآملي، عليّ بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفة الإلهيّة، ص١١٤.

الفصل الأوّل:

العلم والسفسطة

تقدّم الأنطولوجيا (علم الوجود) على نظريّة المعرفة

بـين الأنطولوجيا (علم الوجود) ونظريّة المعرفة انسـجامٌ وتعاونٌ دائـمٌ؛ أي إنّ كلّ نظرة ورؤية إلى نظريّة المعرفة ينبغي أن تنسـجم وتتلاءم مع نظرة صاحبها إلى الفلسـفة بما هي علمٌ يبحث عن الوجود. ويستند هذا الانسجام إلى التبادل بين القضايا التي يولّدها كلا العلمين أو يتبنّاها الباحث فيهما.

فبعض القضايا التي يتوصّل إليها الفيلسـوف في أبحاثـه الأنطولوجية تتحوّل إلى أصول موضوعـة في البراهين المسـتخدمة في نظريّة المعرفة، والعكس صحيـحٌ أيضًا، حيث إنّ بعض القضايـا والنتائج التي يتوصّـل إليها عالمُ المعرفة تحتلّ موقع الأصول الموضوعة في الفلسـفة. وليس بالضرورة أن يفضي هذا التبادل إلى الدور، أو يتورّط صاحبه في معرفة دوريّة.

والبحث في المعرفة ومسائلها ينطلق من بعض القضايا التي تُصنّف في دائرة الفلسفة وعلم الوجود (الأنطولوجيا). وأوّل القضايا التي يمنع إنكارُها أو الشكُّ فيها من الدخول إلى البحث المعـرفيّ، ويحول دون فتح باب النقاش في أيّ مسـألة معرفيّة هي قضيّة «ثمـة واقعٌ موجودٌ»، والقضيّة الثانية هي قضيّة «الإنسان أمرٌ واقعيٌّ وموجود»، والقضيّة الثالثة هي قضيّة «الإنسان يفكّر في نفسه وفي أصل الواقع»، وبعبارة أخرى: أي أن الفكر الذي ورد في القضية الثانية بأنه فكر وتفكير الإنسان له واقعية وحقيقة».

وبالقبول بالقضايا الثلاث المتقدّمة التي هي في الحقيقة مبادئُ فلسفيّةٌ، تظهر المسائل المعرفيّة وينفتح باب النقاش الذي يمكن تسميتُه بعلم المعرفة، أو نظريّة المعرفة. مثل: «هل يقود الفكرُ

الإنسانَ إلى الواقع؟». والأجوبةُ التي قُدِّمت عن هذا السؤال متنوّعة فأحدُ هذه الإجابات هي الإجابة التي تتبنّى الشكَّ في إمكان الوثوق بأيّ نتيجة يمكن أن يفضي إليها التفكير الإنسانيّ. وفي المقابل ثمّة من يتبنّى إمكان الوصول إلى اليقين في المسائل والنقاشات التي تدور حول الواقع.

والقضايا الثلاث المشار إليها أعلاه هي قضايا فلسفيّة؛ ولكنّ الشكَّ فيها يفضي إلى سدّ باب البحث والسؤال حول المسائل والقضايا ذات الطابع المعرفيّ، أي إنّ مفتاح السؤال يتوقّف على الإذعان بهذه القضايا، ومن يشكّ في هذه القضايا ويريد متابعة الأسئلة المعرفيّة المرتبطة بها، لا يمكنه التمييز بين السؤال وعدم السؤال، ولا يمكنه العثور على مبرّر للتمييز بين الوصول إلى جواب لأسئلة أو عدم الوصول إلى جواب.

إذًا، من يطرحُ سؤالًا أو أسئلةً حول المعرفة أو يشكّ فيها، ينطلق من مبادئ تصديقيّة وتصوّريّة عدّة مثل: تصوّر الواقع والواقعيّة، ومفهوم الوجود، والتصديق بالواقع والوجود.

وكما إنّ بعض المبادئ الفلسفيّة تفتح الباب في وجه النقاش حول المعرفة، فإنّ بعض الآراء والنظريّات الفلسفيّة تمهّد السبيل للاعتراف بالمعرفة وتفتح باب الخروج من الشكّ. وإنكار هذه المبادئ يفضي إلى إنكار المعرفة اليقينيّة بالواقع.

المبادئ الميتافيزيقيّة للمعرفة

من المبادئ الحيويّة للبحث المعرفيّ «طبيعيّة الواقع ومادّيّته» أو «وجود واقعٍ وواقعيّات غير مادّيّة وحقائق وراء الطبيعة (ميتافيزيقية)». فمن يرى أنّ الواقع محصور ومقصور على المادة والمحسوسات، سوف يكون مساره المعرفيّ مسارًا مادّيًّا صرفًا وطبيعيًّا (فيزيقيًّا = فيزيائيًّا)، وسوف تكون المعرفة عنده سلسلة من التأثّر والتأثير المادّيّ على الأعصاب ومسالك الإدراك الطبيعيّ.

سبب الحوادث والظواهر في الرؤية الطبيعيّة هي الأمور التي تُسمى بحسب الحكيم الإلهيّ والقائلين بالحقائق الميتافيزيقيّة باسم «العلل المُعِدّة»، أو ما يُسمّيه آقا علي حكيم في كتابه بدائع

الحكــم بـ«فاعل ما به»[١]، و«فاعل ما به» وفــق المعتقدين بالحقائق التي هي وراء الطبيعة والمادّة هو مجرّد أدوات ووســائل وشروط لتحقّق الظواهر ووجودها، وهي المعنى المقابل لـ«فاعل ما منه» الذي هو الفاعل غير المادّيّ وفوق الطبيعيّ والإلهيّ وهو منشــأ الفيض وإليه يستند الفعل وعليه يعتمد.

والاعتقاد بمادّيّة الوقائع وطبيعيّتها يفضي إلى الاعتقاد بأنّ الإنسان والعالم هما أمران واقعيّان يقــع أحدهما في عرض الآخر، وكل واحدٍ منهما بالنســبة إلى الآخر علّــة إعداديّة أو مُعِدّة تمهّد الســبيل لحصول التأثير والتأثّر. وفي هذا المســار يتأثّر الإنسان ببعض الوقائع الخارجيّة، فيظهر هذا التأثّر على شكل فكرة. وأمّا بحسب الرؤية الميتافيزيقية والنظرة التي ترى المعرفة غير مادّيّة، فإنّ الإنسان والعالم عللٌ مُعِدّة لظهور أمرٍ آخر هو الفكر. وهذا الأخير هو ظاهرة ثالثة تختلفُ عن الإنسان والعالم. أي الفكر أمرٌ واقعيٌّ يختلف عن «فاعل المعرفة» وعن موضوع المعرفة.

ونتيجة التحليل هي أنّه في مسار تحقّق المعرفة ثمّة واقعٌ وواقعيّة مستجدّة هي حاصل التماس والتواصل بين الإنسان والعالم الخارجيّ، أي إنّ الفكر يختلف دائمًا عن فاعل المعرفة وموضوعها. ولّما كان الإنســان في مســار المعرفة على صلة دائمة بالفكر وليس بالمفكَّر فيه أو موضوع الفكر والمعرفة، فإنّ هذا الاشتغال والتواصل الدائم مع الفكر نفسه، يسدُّ على الإنسان باب الاتصال بالعالم الخارجيّ والتعرّف المباشر إليه دون المرور بواسطة. وقد أفضت هذه الملاحظة إلى الشكّ في كلّ معرفة للإنسان بالعالم، وأودت بالفكر الإنسانيّ إلى وادي الشكّ.

الشكّ الظاهر والخفيّ

يمكن تقسيم الشكّ إلى قسمين هما: الشــكّ الظاهر أو الصريح، والشكّ المعقّد أو الخفيّ؛ والأوّل هو الشــكّ الذي يعبّر عنه بوضوح وصراحــة في مقام تقويم فاعل المعرفة لمدى حكايةِ المعرفةِ عــن موضوع المعرفة. حيــث يعبِّر العارفُ بوضــوحٍ وصراحةٍ عن عــدم كون المعرفة مرآةً للواقع وكاشــفة عنه. في حالة الشــكّ الخفيّ فإنّ صاحب هذا الشكّ يقبل بعض القضايا

---

١. المدرّس الزنوزي، بدائع الحكم، ص١٢٢.

والأصول الموضوعة التي تفضي به منطقيًّا إلى الشكّ، على الرغم من محاولته التخلّص من الشكّ والتبرّؤ منه، وعلى الرغم من محاولة إخفائه وادّعاء مرآتيّة المعرفة للواقع وكشفها عنه، وعلى الرغم من الوعود بالتعرّف إلى المجهولات غير المعروفة في اللحظة الراهنة.

التجرّد والكلّيّة ودوام الفكر وثباته

تبيّن من التقسيم المذكور آنفًا أنّ الاعتقاد بالأنطولوجيا الماديّة (علم الوجود الماديّ) يفضي بالضرورة إلى الشكّ المعرفيّ؛ وبناء عليه فإنّ من ينظر إلى المعرفة بعين المادّة ويحلّلها بأدواتٍ فيزيائيّة ومادّيّة، سوف ينتهي أمره إلى الشكّ مهما حاول إخفاء ذلك وحرص على عدم التورّط فيه.

وكما إنّ الرؤية المادّيّة إلى الواقع وحصر مسار المعرفة بالمادّة وإنكار الأبعاد الميتافيزيقيّة للمعرفة من الأصول الموضوعة التي تنتهي بصاحبها إلى الشكّ، فإنّ النظرة المافوق طبيعيّة إلى الواقع التي لا تحصر مسار المعرفة بالمسار المادّيّ وتقبل الجهات والأبعاد الميتافيزيقية للمعرفة هي أصول موضوعة تمنح صاحبها فرصةَ النجاة والخلاص من الشكّ. وكذلك فإنّ التأمّل في خصائص الفكر والتدقيق في طبيعته توفّر للمتأمّل في هذه الظاهرة أصولًا موضوعةً تسمحُ بإثبات الأبعاد الميتافيزيقيّة للوجود المجرّد.

الكلّيّة والثبات والدوام من صفات الفكر والمفاهيم الذهنيّة عند الإنسان، وهذه الأوصاف التي تصدق على المفاهيم الذهنيّة للإنسان بغضّ النظر عن مطابقها أو مصداقها الخارجيّ، لا تنطبق على الأشياء المادّيّة والطبيعيّة التي هي عين الحركة والسيلان والمقارِنة دائمًا للتشخّص والجزئيّة.

وكلّ واحدة من هذه الصفات أو الخصائص يمكن أن يثبت بها تجرّد الفكر في واقعه وحقيقته، وذلك بواسطة قياس استثنائيّ أو بواسطة الشكل الثاني من أشكال الأقيسة الاقترانيّة. وعلى ضوء هذا الإثبات يُفتح الباب للكلام على وجود واقعٍ غير مادّيّ ومجرّد، وينفي المقولة التي تحصر الوجود الواقعيّ بالمادّة والمادّيّات وحدها.

ويمكن صياغة القياس الاستثنائيّ لإثبات عدم مادّيّة الفكر وتجرّده بهذه الصورة: لو كان الفكر والمفاهيم الذهنيّة مادّيّة وغير مجرّدة، لوجبَ أن تكون متشخّصة وجزئيّة ومتحرّكة ومتغيّرة؛ لكن التالي باطلٌ فالمقدّم، أي مادّيّة الفكر والمفاهيم وعدم تجرّدها، مثله في البطلان.

وصورة القياس الاقترانيّ لإثبات المطلب المذكور أعلاه هي: المفاهيم الذهنيّة كلّيّة ثابتةٌ دائمةٌ، والموجودات المادّيّة والطبيعيّة جزئيّة دائمًا ومتحرّكة ومتغيّرة؛ إذًا المفاهيم الذهنيّة ليست مادّيّة ولا طبيعيّة. ولّما كان قوام كلّ برهان بالحدّ الأوسط الذي يشتمل عليه؛ فإنّ البرهانين المذكورين أعلاه يتضمنان ثلاثة استدلالات، تبعًا لوجود حدود وسطى ثلاثة هي: الكلّيّة والثبات والدوام.

وقد بذل الذين يفسِّرون المعرفة بالرؤية المادّيّة ويحلّلونها تحليلًا طبيعيًّا فيزيائيًّا جهودًا كبيرة لنفي الصفات والخصائص المذكورة أعلاه للفكر والمفاهيم الذهنيّة. وطرحوا أفكارًا من قبيل: إنّ وصف الكلّيّة ليس سوى الإبهام والتردّد في التطابق بين الفكر والمفهوم الذهنيّ وبين الشيء الخارجيّ. والثبات والدوام ليسا سوى وهمٍ ناشئٍ عن التشابه بين الأجزاء السابقة والأجزاء اللاحقة للمعرفة. هذا ولكن هذه الجهود أبطلت ونقضت بما يُذكر في كتب الفلسفة، وقد بيّنا بعض ما له صلة بهذه الطروحات في كتاب «شناخت شناسى قرآن» (نظريّة المعرفة في القرآن)، وأثبتنا عدم جدواها وكونها مغالطات مشوبة بالأخطاء[1].

المفاهيم والأمور الملازمة للفكر والعلم

الفكر واقعٌ مقارنٌ لمجموعةٍ من المفاهيم والأمور؛ أي إنّ كلّ مورد وُجِد فيه الفكر، ثمّة مفاهيمُ ومعانٍ متنوّعة يمكن أن تُنتزع منه أو من مقارناته. نعم، يختلف حال هذه المقارنات والمفاهيم من حيث طبيعةُ صدقِها وانطباقها. فبعض هذه المفاهيم تحكي عن مصاديق وأفراد متّحدة في ما بينها، وبعضها له مصاديق وأفراد بينها تغايرٌ.

والتدقيق العقليّ والنظر في الفكر والتأمّل فيه يهدي الذهن الإنسانيّ ويكشف له عن ثمانية

---

١. الجوادي الآملي، شناخت شناسى در قرآن، ص٣٢٨.

أمـور: الأول: واقعيّة الفكر ووجوده الحقيقيّ. والثاني: ماهيّته وحقيقته التي يُعبَّر عنها بالعلم؛ وذلـك لأنّ كلّ وجود محدود له وجود وماهيّة والفكـر موجود محدود، وبالتالي يجب أن يتوفّر على الخصوصيّتين المذكورتين أي الوجـود إلى جانب الماهية. والثالث: مفهوم أو ماهيّة هي في معرض الفكر، وهي التي تُسمى ويطلق عليها اسم متعلق الفكر كما تُسمّى بـ«المعلوم».

والمعنى المفكَّر فيه إذا كان ماهية فلها فردٌ خارجيّ، وإذا كان مفهومًا فله مصداقٌ خارجيّ. نعم، يمكن أن لا يكون لبعض الأشياء التي تقع محلًّا للتفكير فرد أو مصداق خارجي.

وفردُ الماهية أو مصداقُها الخارجيّ يختلف عن فردها ومصداقها الذهنيّ؛ وذلك لأنّ الفرد أو المصداق الخارجيّ تترتّب عليه الآثار. أما المفاهيم والصور الذهنيّة، فلا تترتّب عليها الآثار المفترضة للوجودات الخارجيّة.

وبالمقارنـة بين الماهيـة أو المفهوم الذهنيّ والماهية أو المفهوم الموجـود في الخارج، تظهر لنا أمور أربعة:

الأول: الماهيّـةُ والمفهومُ الموجود في الذهن وهو ما يُسـمّى بـ«المعلـوم»؛ **والثاني**: الواقعيّة والوجـود الذهنيّ للمعلوم فاقدٌ للأثـر ولا تترتّب عليه الآثار. وسرّ تحليـل المفهوم أو الماهيّة الموجودة في الذهن إلى الأمرين الوجود والماهيّة هو ذلك الذي كشـفنا عنه آنفًا؛ **الثالث**: ماهيّة ومفهـوم المعلوم الموجود في الفرد والمصداق الخارجيّ، وهذا هو عين المعنى الموجود في الذهن إذا صرفنا النظر عن نحو الوجود وطبيعته. **والرابع**: واقعيّة ووجود المفهوم أو ماهيّة المعلوم في الخارج، وهو الذي يُعبّر عنه بأنّه فرد الماهيّة أو مصداق المفهوم.

وثمّة أمران يكشـف عنهما التدقيق في الفكر وملازماته هما: واقعيّة المفكِّر (العالِم) والآخر هو ماهيّته. وهكذا نكون قد عرضنا الأمور الثمانية التي أشرنا إلى عددها قبل قليل.

الأوّل: هـو وجود وواقعيـة الفكر؛ **والثاني**: ماهية الفكر، وهو ما يُسـمّى بالعلم، وبالنظر الأدقّ وبلحاظ التفـاوت والاختلاف الدقيق بين الماهيّة والمفهوم، فإنّ معنى العلم من سـنخ المفهوم وليس من سنخ الماهيّة؛ **والثالث**: ماهيّة أو مفهوم المعلوم الموجود بالوجود الذهنيّ وهو متعلّق الفكر؛ **والرابع**: الوجود الذهنيّ للمعلوم؛ **والخامس**: الماهيّة أو المفهوم الموجود بالوجود

الخارجيّ؛ **والسادس**: الوجود الخارجيّ للمعلوم؛ **والسابع**: وجود العالِم؛ **والثامن**: ماهيّة العالِم.

والتمييز بين الأمور الثمانية هذه يوضِح محلّ البحث وموضع النزاع في كثير من مواطن النقاش والنقض والإبرام التي تدور حول الفكر، ويجفّف منابعَ وجذورَ كثيرٍ من المغالطات التي يتورّط فيها الباحثون في هذا المجال. والأمور الستّة الأخيرة من هذه الأمور الثمانية حظِيت بالاهتمام والبحث من قبل أستاذنا آية الله حضرة الشيخ محمد تقي الآملي في تعليقته على شرح المنظومة المعنون بـ«درر الفوائد»[1].

وإنّ أربعة من الأمور المذكورة وجوديةٌ والأربعة الأخرى من سنخ الماهيّات أو المفاهيم؛ أي إنّ تحليل الفكر يفضي إلى الالتفات إلى أربعة أمورٍ وجوديّة وأربعة أمور ماهويّة. وثلاثة من الأمور الوجوديّة لها وجود خارجيّ وواحد منها له وجود ذهنيٌّ. ونتيجة ذلك أنّ ثلاثة من المفاهيم أو الماهيّات لها وجود خارجيّ عينيّ، وواحدة منها تحظى بوجود ذهنيٍّ فحسب.

وبين الأمور الثمانية المذكورة علاقات متنوّعة من الوحدة والتغاير. مثلًا: ماهيّة العلم على الرغم من عدم الشكّ في المغايرة بينها وبين وجودها الخارجيّ على مستوى المفهوم، فإنّ بينها اتحادٌ حقيقيٌّ بلحاظ الواقع. بمعنى أنّه بلحاظ الخارج لا انفصال بين ماهيّة العلم ووجوده؛ بل هما أمرٌ واحدٌ ينتزع منه هذان الأمران. وذلك حسب ما بُيِّن في بحث أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ويصدق ما يُقال في هذا البحث على ما نحن فيه الآن. وهذا النحو من الاتحاد متحقّق بين وجود العالِم وماهيّته مثل الإنسان، وكذلك بين الوجود الخارجيّ للمعلوم وماهيّته.

في بحث الاتحاد بين العالِم والمعلوم، يثبت نحوٌ من الاتحاد بين وجود العالِم وماهيّة العلم؛ ولكن هذا النحو من الاتحاد ليس متحقّقًا بين ماهيّة العالِم وبين ماهيّة العلم بناءً على الرأي المشهور القاضي بأنّه كيفٌ نفسانيٌّ، ولا بين ماهية العالِم وبين ماهية المعلوم الموجود بالوجود الذهنيّ في النفس، أو الموجود بالوجود الواقعيّ الخارجيّ، ولا بين الوجود الخارجيّ للعالِم وبين الوجود الذهنيّ للمعلوم. ويُعبّر عن هذا الاتحاد في الوجود بين العالِم والمعلوم بالاتحاد بين العلم والعالِم والمعلوم. وأولئك الذين لم يلتفتوا إلى محور هذا الاتحاد أنكروه، مثل ابن سينا

---

١. الآملي، درر الفوائد، ص١٢٤.

الذي ذهب في بعض كتبه إلى أنّ المراد هو الاتحاد بين ماهيّة العالِم وماهيّة المعلوم ونفاه بشدّة[١].

والبحث في قضيّة الاتحاد بين العلم والمعلوم يكشف عن أنّ المعلوم الحقيقيّ وبالذات هو وجود العلم وهذا الوجود هو المتّحد مع العالِم، أمّا الماهيّة أو المفهوم الموجودان بالوجود الذهنيّ فهما معلومان بالعرض، والموجود الخارجيّ.

العلم والوجود الذهنيّ

من الآثار والنتائج المفيدة وذات الجدوى التي تترتّب على التحليلات المفهوميّة التي تدور حول الفكر والعلم، الالتفاتُ إلى التمييز بين العلم والوجود الذهنيّ، والالتفاتُ إلى الأحكام المختلفة التي تثبت لكلٍّ منهما. والتمايز بين العلم والوجود الذهنيّ واختلاف أحكامهما مهّد الأرضية لبحثين متمايزين حول العلم والوجود الذهنيّ في كتب الحكمة والفلسفة.

عندما يتصوّر الإنسان ــ والمراد منه هنا الإنسان الذي يؤدّي دور العالِم ــ أمرًا، فإذا كان هذا الأمر المتصوّر موجودًا في الخارج، فقد تكون له في الخارج آثار جمّة تترتّب عليه؛ ولكنّ المعلوم في فضاء الإدراك والعلم لا يحظى بأيٍّ من آثار الوجود الخارجيّ؛ ولكنّه في الوقت نفسه يبقى هذا الوجود في بيئته الخاصّة أي بيئة الذهن صاحبَ آثار خاصّة به لا صلة لها بالوجود الخارجيّ وآثاره. فقد يترتّب على تصوّر شيءٍ ما نشاط وفرح عند الإنسان، وقد تظهر هذه الآثار بصورة دموع في العيون شوقًا إلى ذلك المتصوّر، وقد يكون سببًا للغمّ والحزن؛ بل قد يصل الأمر إلى أن تقتل الصورة الذهنيّة صاحبها وتودي به إلى المهالك.

مثلًا إذا وصل إلى جماعة من الناس خبرٌ عن احتراق ثروة أحد الأشخاص وكان صاحب الثروة واحدًا منهم، فإنّ صورة احتراق الثروة وفنائها يصل إلى أذهان الجميع ويعلمون بها. حقيقةُ الاحتراقِ أمرٌ خارجيّ، وربّما يكون قد وقع، وربّما لا يكون قد وقع ويكون الخبر من هذه الجهة كاذبًا، وعلى الفرضين لا تترتّب آثار الاحتراق الخارجيّ في الذهن فلا حرارة ولا رماد... فمن هذه الجهة قد تكون الصورة الذهنيّة مغايرة لما تحقّق في الخارج؛ لكنّ هذه الصورة وبغضّ النظر عن مطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها تترتّب على وجودها الذهنيّ آثارٌ خاصة

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٢٩٢.

بالوجود الذهنيّ ويختلف هذا الأثر من شخصٍ إلى آخر. فصاحب الثروة يغتمّ ويحزن لتصوّر فقدان ثروته وقد يمرض، والآخرون قد يتعلّمون ويعتبرون بها حصل فيأخذون الإجراءات الوقائيّة كي لا يصيب ثروتهم ما أصاب ثروة صاحبهم. وهذا الخبر قد يدغدغ مشاعر العدوّ فيشمت بها أصاب عدوّه الغنيّ، وتعتريه نشوة مبنيّة على واقع كاذبٍ.

والوجود الواقعيّ الذي ترك الأثر في النفس وسبّب الفرح أو الحزن مثلًا، لا شكّ في عدم كونه الوجود الواقعيّ الخارجيّ للمفهوم أو الماهيّة المتصوّرة مثل الاحتراق، وإلّا لكان ترك في الذهن نفس الأثر الذي تركه في الخارج مثل الاحتراق.

فالوجود الذي هو سببٌ للتأثير والتأثّر الواقعيّ والخارجيّ في النفس هو وجود العلم؛ أي العلم بالماهيّة والمفهوم الذي يصدق عليه أنّه موجودٌ بالحمل الشائع. مثال ذلك: عندما يتصوّر الإنسان شجرة فاكهة، فإنّ تلك الصورة الذهنيّة ليست هي المصداق الحقيقيّ والواقعيّ للشجرة بالحمل الشائع؛ بل هي مصداقٌ حقيقيّ وواقعيّ للعلم، ومعنى العلم يصدق على تلك الصورة دون شكٍّ.

فالعلم مثل الشجاعة والصبر والحلم، أو مثل الخوف والاضطراب والغمّ وما شابه هذه المفاهيم مثل النشاط والسرور، فهذه جميعًا مفاهيم وماهيّات لها مصاديق خارجيّة وواقعيّة بصورة أوصاف تعرض على النفس وتوجد بوجودها.

والعلم مثل تلك الأوصاف يتحلّى بالوجود الناعتيّ (النعتيّ/ الصفتيّ) أي هو عرضٌ يتّصف به موضوعٌ يعرض عليه هذا العرض. وكما إنّ صفاتٍ مثل الشجاعة والحلم تعرض على الإنسان فيكون شجاعًا وحليمًا وعالمًا؛ لكن مع هذا التشابه فإنّ بين العلم وبين سائر الصفات تفاوتًا واختلافًا جوهريًّا هو أنّه صفةٌ ذات إضافة وتعلّق بشيء آخر، وهذا الشيء الآخر هو المعلوم، ومن هذه الجهة يؤدّي العلم إلى ظهور المعلوم في فضاء النفس ووضوحه.

وهذا الوجود في فضاء النفس الذي يبدو بصورة وجود واقعيٍّ وخارجيّ والذي هو منشأٌ لكثير من الآثار التي أشرنا إلى بعضها آنفًا ليس هو وجود الماهيّة التي حضرت إلى الذهن بالحمل الأوّليّ؛ بل هو وجود العلم؛ وذلك لأنّ ما يترتّب عليها ليس آثار المعلوم، بل آثار

العلــم. والمعلوم يظهر بفضل نور العلم وعلى ضوئه، ولكن ليس بوجوده الحقيقيّ والخارجيّ؛ بل بوجوده الظليّ (ظلّ العلم) مع فقدانه للآثار الخارجيّة.

والوجــود الظليّ للمعلوم الذي هو الوجود الذهنيّ؛ ليس وجودًا ظليًّا للوجود الخارجيّ؛ وإلّا لما أمكن التصوّر والتصديق في مورد الأشياء التي ليس لها وجود حقيقيّ. وقد أقيمت أدلّة وبراهين لإثبات الوجود الذهنيّ تعتمد على تصوّر أمور لا واقع لها أو التصديق بها.

الوجــود الذهنيّ للتصوّرات والتصديقات العلميّة في ظــلّ وجود العلم، وهذا النحو من الوجود ليس وجودًا واقعيًّا وخارجيًّا في عرْض وجود العلم؛ ولأجل هذا لا تترتّب على وجود الماهيّات والمفاهيم الآثار الخاصّة بالوجودات الخارجيّة التي تحكي عنها هذه المفاهيم، وليست الوجــودات الخارجيّة إلّا بالحمل الأوّليّ، وهذا الحضــور الضعيف هو الذي يربط العلم بتلك الحقائــق الخارجيّة المفهومة، ولو انقطعت هذه الصلة بين العلم لما بقي أيّ مبرر لصدق المعلوم عليها بالحمل الأوّليّ الذاتيّ.

تقسيمات العلم

تقســيم العلم إلى قســمين: حصوليّ وحضوريّ، مســألةٌ مفهوميّة وحصوليّة، ينتهي إليها الباحــث بعد المرور بمراحل عــدّة، وفي مراتب ثانويّــة ولاحقة. بادئ ذي بدءٍ ينقســم العلم الحصوليّ إلى تصوّر وتصديق، وكلّ واحدٍ من هذين القســمين ينقســم إلى بديهيّ ونظريّ، وفي قسم البديهيّات ثمّة ما هو من العلوم الأوّليّة.

العلم الأوّليّ، سواء أكان تصوّرًا أم تصديقًا، هو العلم الذي لا مناص للإنسان من الاعتراف بــه والالتفات إليه، وفهمُه والمعرفةُ بــه ضروريّة؛ أي النفس مضطرّةٌ إلى الاعتراف به وليس لها خيــارٌ في قبوله أو عدم قبوله. هذا بالنســبة إلى العلم بالأوّليّات والمعرفة بها، أمّا الإيمان بها فهو أمرٌ اختياري. ومن هنا، يمكن انفكاك الإيمان عن العلم.

العلم والإيمان والعقل النظريّ والعمليّ

العلــم والإيمان مقولتان متمايزتان إحداهما عن الأخرى. فالعلم والمعرفة على صلة بالعقل النظريّ عند الإنسان، أمّا الإيمان فهو ذو صلة بالعقل العمليّ.

متعلّق العقل النظريّ هو الإدراك، وأمورٌ من قبيل الإحساس، والتخيّل، والتوهّم، والتعقّل وأمــور أخرى من هــذا القبيل. ومتعلّق التعقّــل والتفكير قد يكون من بــاب الحكمة النظريّة وأحيانًا قد يعمل الإنســان تفكيره في ســاحة الحكمة العمليّة. والحكمتــان العمليّة والنظريّة، بحســب تعريف الفارابي، ميدانان لاشــتغال العقل النظريّ والقضايا والمدركات التي تُصنّف في دائرتيهما هي من مدركات هذا العقل. فالحكمة النظريّة ســاحة علميّة يعمل فيها العقل على اكتشــاف أمورٍ لا دخل لإرادة الإنسان واختياره فيها، حيث إنّ وجودها لا يتوقّف على إرادته واختيــاره. أمّا الحكمة العمليّة، فهي ســاحةٌ يعمل العقل فيها لاكتشــاف قضايا تتحقّق بإرادة الإنسان واختياره.

ومتعلّــق العقــل العمليّ أمــورٌ تقع في دائرة الفعل الإنســانيّ مثل: الإيــمان، والإخلاص، والعبادة، والمحبّة، والتولّي، والتبرّي. . .

والإيمان هو مفهوم يعبّر عن صلةٍ بين النفس الإنســانيّة وما يتعلّق به علمها. وهذه الصلة هي الفعل والعمل الذي تؤدّيه النفس. ومن هنا، قلنا إنّ الإيمان ذو صلة بالعقل العمليّ. وعندما يكون العلم تصديقًا يشــتمل على موضوع ومحمول، ثمّة صلــة قائمة بين الموضوع والمحمول تؤدّي إلى ثبوت الثاني للأوّل، ولكنّ هذا الاعتقاد بهذا الثبوت هو ما يُسمّى بالتصديق، ويدخل في دائرة العقل النظريّ، ولا يدخل في دائرة اختيار الإنسان وإرادته.

العقل العمليّ والنظريّ في المراتب الدنيا من الوجود أحدهما منفصل عن الآخر وممتاز عنه، ولكــن في المراتب الوجوديّة العليــا؛ أي في المراتب التي يتّحد فيها العلــم والقدرة، يتّحد فيها العقلان العمليّ والنظريّ ويصيران شيئًا واحدًا.

وفي المراتــب الدنيا للوجود حيث يمتاز العلم عن الإيمان، يمكن تصوّر انفكاك العلم عن الإيمان، وفي هذه الحالة يمكن تصوّر أربعة احتمالات:

الأوّل: المعرفة بأمرٍ والإيمان به، كما في حالة العالِم المؤمن.

الثاني: المعرفة ببعض الحقائق مع عدم الإيمان بها، كما في حالة العالِم الملحِد والكافر.

الثالث: الإيمان والميل النفسيّ إلى أمر مع عدم العلم به، أو مع تصوّره أو التصديق به خطأ. كما في حالة المتحجّر الظاهريُّ التقدّس، فهو يؤمن بأمورٍ ليس عندَه علمٌ بها، أو ليس عنده علمٌ صحيحٌ بها، تصوّرًا أو تصديقًا.

الرابع: حالة عدم العلم بشيء مع عدم الإيمان به؛ بل الكفر به وإنكاره، وهذا كما في حالة الجاهل الكافر.

العلم الأوّليّ والبديهي

العلم الأوّليّ هو علمٌ لا يدخل في أيّ واحد من الاحتمالات الأربعة المذكورة أعلاه؛ أي لا يمكن فرض الجهل به على مستوى العقل النظريّ. نعم، العقل العمليّ وحده يمكن أن يدخله في مداره ويدعو إلى الإيمان به، أو يعمل على تجاهله وعدم الإيمان به.

العلم الأوّليّ إذا كان تصوّرًا، فهو أوّلًا ليس ماهيّة بل هو مفهوم، وثانيًا هو مفهوم واضح، وثالثًا لا يمكن تعريفه تعريفًا منطقيًّا. وإذا غفل الإنسان عنه فإنّ غفلته ترتفع بالتنبيه، كما لو كان في يد الإنسان شيءٌ أو في عينه قذًى، فإنّه قد يغفل عن وجودهما؛ ولكنّ غفلته ترتفع بالإشارة ولا يحتاج إلى أكثر من إشارة لترتفع الغفلة ويعود الإدراك.

وفي التنبيه والإلفات لا يحصل عند المتنبِّه شيءٌ جديدٌ لم يكن عنده؛ بل ما يتحقّق هو الالتفات إلى ما هو موجودٌ عند النفس؛ ولكنّه مغفول عنه. وذلك كما في حالة مفهوم الوجود، والواقع، والشيء، أو العدم.

والتصديق الأوّليّ أيضًا هو اعتقاد بنسبةٍ بين الموضوع والمحمول لا تقبل الشك والتردّد، وعلى فرض طروء الشكّ في هذه النسبة ولو من باب فرض المحال، فإنّه لا يمكن الاستدلال لإثبات هذه النسبة وإقناع الإنسان بها. فالتصديق الأوّليّ هو التصديق بقضيّة صحيحة بالضرورة، والعقل النظريّ مضطرٌّ إلى الإذعان بها.

تظهر الخاصية الأبرز والأكثر أصالة للعلوم الأوّليّة بمقارنتها بالعلوم البديهيّة غير الأوّليّة. العلم البديهيّ غير الأوّليّ على الرغم من استغنائه عن التعريف والاستدلال والبرهان؛ لكنّه يمكن تعريفه ويقبل إقامة البرهان والاستدلال عليه؛ أي لو فرض الشكّ فيه يمكن إقناع الشاكّ فيه بواسطة تعريفه (إذا كان تصوّرًا) أو إقامة البرهان عليه (إذا كان تصديقًا). فبداهة هذا النوع من العلوم مرهونةٌ بحضورها في الذهن بالاستناد إلى مقوّمات الذهن ومقدّمات تلك المعلومات. مثل القضايا التي توصف بأنّ قياسها معها، ومعنى ذلك أنّ الحدّ الأوسط في البرهان لازمٌ بيّن للحدّ الأكبر والأصغر، ولا يحتاج الذهن إلى إعمال جهد كبير لاكتشاف التلازم والوصول إلى النتيجة.

ضرورة صدق القضايا الأوّليّة

الاضطرار إلى إدراك العلوم الأوّليّة مرتبطٌ بالعقل النظريّ والضرورة في القضايا الأوّليّة والجزم واليقين بهذه القضايا، تدور حول محور عناصر الإدراك وفي مدار النسبة والصلة بين الموضوع والمحمول، وهذه الضرورة ناظرة إلى صدق القضيّة التي يتعلّق بها الإدراك. وهذه الضرورة التي نتحدّث عنها، تختلف وتتمايز عن الضرورة التي هي وصفٌ لنفس المدرِك، والتي هي صفة مقابلة للشكّ والتردّد والوهم والظنّ.

والضرورة التي يدركها العقل النظريّ في القضايا الأوّليّة هي ضرورة علميّة، بهذا المعنى، أي إنّها ضرورة ناظرة إلى حمل المحمول على الموضوع والربط بينهما؛ بحيث إنّه لا مناص للذهن من الاعتراف بالعلاقة بين المحمول والموضوع. وهذه الضرورة ليست عين الضرورة التي تقع في مقابل الامتناع والإمكان كأوصاف رابطة، وجهة للقضيّة، بل هي ضرورة ناظرة إلى نفس العلاقة بين الموضوع والمحمول مع حفظ كيفيّة أخذ أحدهما في الآخر، سواء أكانت العلاقة بينهما علاقة إمكان أو امتناع أو وجوب، ومفاد هذه الضرورة هو حتميّة صدق القضيّة.

فالنفس لا تجد في القضايا الأوّليّة سبيلًا إلى إبطال القضيّة وإظهار كذبها، وكلّ خطوة تخطوها النفس في هذه الجهة تكون مبنية على صدق القضيّة المفترضة، وهذا هو الوجه الآخر

لما قلناه من عدم إمكان الاستدلال وإقامة البرهان على هذا النوع من العلوم. أي على فرض الجهل، ولو من باب فرض المحال، فلا سبيل إلى للوصول إلى العلم بها أو الإعلام. ومن أمثلة هذا النوع من القضايا قضيّة استحالة اجتماع النقيضين التي هي قضيّة ضروريّة الصدق.

التمايز بين اليقين العلميّ واليقين النفسيّ

التحليل المتقدّم حول المعلومات والعلوم الأوّليّة الذي هو في الحقيقة تنبيهٌ على واقعيّة هذه العلوم وعلى كونها ضروريّةً، يساعد على حلّ كثير من الإشكالات التي توجّه إلى هذا النوع من القضايا؛ وذلك لأنّ هذا التبيين للفكرة، وهو تبيين محلّ قبول من قبل الحكماء المسلمين، هو تبيين لا يعتمد على حالات اليقين النفسي المتحقّقة عند بعض الأفراد أو بعض الجماعات بسبب التلقينات الاجتماعيّة عبر العادات والتقاليد القوميّة أو الأسريّة، حتى ينتفي مثل هذا اليقين عند انتفاء أسبابه الاجتماعيّة، كما إنّ اليقين محلّ النظر عند هؤلاء الحكماء لا يمكن الاعتراض عليه بعدم إمكان تحصيله وتحقّقه في أذهان الناس جميعًا، ولا يمكن الإشكال عليه والتشكيك فيه بالاستناد إلى يقينٍ متحقّق عند فرد محدّد أو جماعة بالسؤال عن مدى صحّة الربط بين هذا اليقين الفرديّ وبين صدق ما يتعلّق به وصحّته.

التصديقات والمعتقدات الجمعيّة أو الفرديّة، من حيث إنّها حالة نفسيّة لجماعة محدّدة أو فردٍ بعينه، يمكن أن تولد تحت تأثير عوامل نفسيّة متنوّعة؛ ولكنّ هذا النوع من التصديق عندما يعرض على محكّ العقل النظريّ، فإنّه لا يثبت أمام النقد ما دام لا يتوفّر فيه نصاب اليقين العلميّ وهو الضرورة، وسوف يفقد قيمته العلميّة. هذا ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ الأمور التي لا يتعلّق بها اليقين من الطبيعيّ أن تعرض لها الحالات المتنوّعة للتصديق وتمرّ في مراحل التصديق المتفاوتة كالشكّ والظنّ وغيرهما.

ولا تعدّ جميع القضايا التي تتوفّر على ضرورة الصدق قضايا أوّليّة. فالقضايا الأوّليّة هي القضايا التي يكفي لاتّصافها بالصدق النظر في موضوعها ومحمولها لتتبيّن النسبةُ بينهما، ويظهر تعلّقُ محمولها بموضوعها ووصفِه إيّاه. كما إنّ إبطال صدقها لا يُتاح إلّا بـ«الاستعانة» والاستناد

إلى العلاقة بين طرفي القضيّة، وفي حال الجهل بأطراف القضيّة وعدم المعرفة بهما لا مجال للحكم لا بالصدق ولا بالكذب على القضيّة المشتملة على طرفين مجهولين.

والقضايا الضروريّة الصدق التي يشهد العقل النظريّ بصدقها هي قضايا بديهيّة غير أوّليّة (والمراد من شهادة العقل النظريّ بصدقها أنّه لا يجد مناصًا من الاعتراف بصحّتها وصدقها؛ ولكنّ هذا الإذعان يتحقّق بمساعدة الحدّ الأوسط، في حال كان الحدّ الأوسط كافيًا دون حاجة إلى بحثٍ وحضور تفصيليّ، ودون حاجة العقل إلى ترتيب قياس ليلتفت إليه). نعم، مثل هذه القضايا هي قضايا بديهيّة غير أوّليّة، وإذا لم يكن الحال على ما وصفنا تكون القضايا نظريّة.

وفي القضايا النظريّة ثمّة فاصلةٌ وهوّةٌ بين تصوّر الموضوع والمحمول من جهة، وبين إدراك الصدق والإذعان به من جهة أخرى. ومثل هذا الاعتراف بالصدق لا يكفي فيه التلقين واليقين النفسيّ. وفي القضايا البديهيّة على الرغم من أنّ هذه الهوّة المشار إليها ليست بالفعل؛ ولكنّها هوة وفاصلة يمكن تصوّرها وافتراض وجودها؛ أمّا في القضايا الأوّليّة فإنّ مثل هذه المسافة الفاصلة بين الأمرين (تصوّر الموضوع والمحمول وإدراك الصدق) ليست متصوّرة؛ وذلك لأنّه لا يمكن الوصول إلى صورة هذه القضيّة ولا تحقّقها دون الاستعانة بصدقها حتّى يخبر عن وجود مسافة بين الأمرين. وعليه في هذا النوع من القضايا لا سبيل إلى رسم مسافة فاصلة بين العلم التصوّريّ بالقضيّة واليقين العلميّ بها وإدراك ضرورة صدقها؛ حتى يُسأل بعد ذلك عن كيفيّة الربط بين طرفي القضيّة.

أما بالنسبة إلى القضايا البديهيّة غير الأوّليّة فإنّ مثل هذا السؤال وعلى الرغم من عدم جدواه وفائدته؛ لكن يمكن طرحه لعدم استحالة تصوّره. وفي ما يرتبط بالقضايا النظريّة مثل هذا السؤال هو سؤال جدّيٌّ وحقيقيٌّ، وما لم يُتوصّل إلى جواب عنه لا يعترف العقل بضرورة صدق القضيّة، وبالتالي يكون الاعتقاد بها خيالًا ووهمًا، ويكون التصديق بها تصديقًا نفسيًّا يُسنَد إلى التلقينات الذهنيّة. والاعتقاد والإيمان بمثل هذه القضايا مرتبط بالعقل العمليّ، وإيمان المتحجّرين الجاهلين هو إيمانٌ لا يقترن بالعلم والإدراك الحقيقيّ، ولا يحظى باعترافَ العقل النظريّ.

وكثيرًا ما تكون مثل هذه الاعتقادات تابعة ومبنيّة على الاعتقادات العمليّة ومستندة إلى العادة والتلقين اليوميّ الناجم عن التكرار، أو يكون التكرار مؤثّرًا في تقوية اليقين النفسيّ بها حتى تتحوّل إلى ملكات نفسانيّة راسخة، وقد تختلط بعض هذه التصديقات باليقين العلميّ حتّى يكاد يعجز صاحبها عن التمييز بينها وبين قضايا العقل النظريّ الحقيقيّة. ولكنّ التأمّل في العقل النظريّ والاستناد إلى وجوه التمايز الكثيرة بين اليقين النفسيّ واليقين العلميّ، يوضح الخلط المحذور والمحظور الذي أشرنا إليها، وبالتالي يسمح باكتشاف الجهل بمثل هذه القضايا والاعتراف بعدم العلم بها.

اليقين العلميّ؛ الاحتمال والاعتبارات الاجتماعيّة

لا تتحقّق المعرفة العلميّة، في مجال العقل النظريّ، بما هو أدنى من اليقين العلميّ الذي هو عبارة عن المعرفة بضرورة الصدق. فالعقل ما لم يعِ ويذعنْ بضرورة الصدق، لا يُعَدُّ عالمًا بتلك الحقيقة المتصوّرة. والمراتب المختلفة من الوعي والإدراك التي نعبِّر عنها بأسماء متنوعة هي: الشكّ والظنّ والوهم واليقين، هي صفاتٌ لا تعرض للقضيّة أو أجزائها أي الموضوع والمحمول أو النسبة! بل تعرض للنفس الإنسانيّة وفي غير حالة اليقين لا شيءَ من تلك الأوصاف ينفع لإثبات العلاقة بين موضوع القضيّة ومحمولها وذلك بحكم قاعدة: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (النجم: ٢٨). وإذا رتب الإنسان عليها أثرًا، فهو أثر في مقام العمل؛ وذلك أنّ الإنسان في كثير من أفعاله وأنشطته يتحرّك في مقام العمل بدافعٍ من احتمال الصدق. واحتمال الصدق لا ينفع في حسابات الكشف عن الواقع، وإن نفع في دفع الإنسان عملًا في هذا الاتجاه أو ذاك، كما إنّ مستوى الدافع نحو فعلٍ قد لا يتعلّق بمستوى احتمال الصدق؛ بل هو مرتبطٌ بأهمّيّة الشيء المحتمل بالنسبة إلى الفاعل.

والعقل العمليّ عند الإنسان في سلوكه اليوميّ وأفعاله الاعتياديّة يعمل على أساس قوّة الاحتمال أو على أساس أهمّيّة المحتمل حتّى لو كان الاحتمال ضعيفًا. وفي الأمور الاجتماعيّة يعمل الإنسان وينظّم سلوكه وفق الإجماعات العامّة والأصول العقلانيّة. وهذه الإجماعات والأصول في كثير من الحالات لا نظر لها إلى الحقائق الخارجيّة.

إنّ صدق القضيّة أو كذبها باعتبار الواقع ولحاظه لا يدور مدار الاحتمال؛ بل الخبر الصادق بحسب الواقع هو صادق دائمًا من جهة مطابقته للواقع. والخبر الكاذب في الواقع كاذبٌ كذلك دائمًا. ويدخل الاحتمال على الخطّ عندما يجد الإنسان نفسه جاهلًا في مقام الحكاية عن قضيّة من القضايا، فيلجأ في هذه الحالات من عدم العلم إلى الحالات المشابهة ليقيس عليها، فيعطي حكمَ الحالات الغالبة للمورد المجهول، ويرتّب في مقام العمل أثرًا على ذلك الاحتمال.

وعلى ضوء ما تقدم يتّضح أنّ احتمال وقوع حادثةٍ في المستقبل ليس وصفًا لواقع تلك القضيّة، بل هو وصفٌ اعتباريّ يستنبطه الذهن من الحالات المشابهة وعن طريق الموازنة.

والقياس يحكم على تلك القضيّة باحتمال الوقوع أو عدمه على ضوء حساباته. وهذا النوع من الاعتبار يختلف عن الانتزاعات الفلسفيّة والمعقولات الثانويّة التي يستنبطها العقل النظريّ يحكم بصدقها على نحو الضرورة. وهذه الاعتبارات التي نتحدّث عنها هي من أعمال العقل العمليّ واختراعاته التي يحتاجها لترتيب الآثار العمليّة فحسب.

والانتزاع الأوّل للاحتمالات قد يكون مرتبطًا بالصور الذهنيّة عند الإنسان. فالقضايا في الذهن، ونتيجة المقارنة بينهما، تعرِضُ لها تلك النسب الاحتماليّة. لو افترضنا مثلًا أنّ كيسًا فيه خمسةُ أحجار ملوّنة بينها ثلاثةٌ بيضاء اللون، ففي هذه الحالة يعلم الإنسان أنّ الإخبار عن بياض حجرٍ من هذه الأحجار الموجودة في الكيس صادقٌ بالنسبة إلى ثلاثة منها وكاذبٌ بالنسبة إلى الباقي.

فإذا أُخبِر عن بياضِ جميع هذه الأحجار، فإنّ نسبة الصدق في هذا الخبر هي ثلاثة من خمسة، وهذه نسبة حقيقيةٌ حاصلة من قياس حالات الصدق إلى جميع الحالات؛ ولكن العقل العمليّ يتدخّل في هذه الحالة ويمنح هذه النسبة إلى جميع الأخبار ويفترض أن نسبة الصدق في كلّ خبرٍ من الأخبار التحليليّة هي نسبة ثلاثة من خمسة. والحال أنّ الاحتمال لا واقعَ له، فكلُّ قضيّة بالقياس إلى محكيِّها إمّا صادقةٌ وإمّا كاذبةٌ، وبياضُ الواقع الخارجيّ في مثالنا إمّا ضروريّ الثبوت وإمّا ضروريّ السلب.

وفي الحقيقة، إنّ نسبة ٥/ ٣ في المثال الناشئة من معرفتنا الإجماليّة بالواقع لا ربط لها، بحسب

الواقع الخارجيّ، بلون الأحجار في الكيس، وإنّما تخبر هذه النسبة عن مستوى توقّع الشخص ومقدار أمله في صحّة النسبة التي يجهلها. والإنسان ينظّم سلوكه وتصرّفه على أساس ومستوى توقّعاته عادة.

ابتناء القضايا النظريّة على البديهيّات والأوّليّات

القضايا الأوّليّة، بلحاظ حكائيّتها، ضروريّة الصدق. وهذه الضرورة ليست أمرًا اعتباريًّا قابلًا للجعل بواسطة العقل العمليّ؛ بل هي ضرورةٌ نفسُ أمريّة بلحاظ الواقع، والعقل يصدّق بها بعد تصوّره للموضوع والمحمول ويحكم بهذه الضرورة ويذعن لها. وضرورة صدق القضايا البديهيّة غير الأوّليّة، كما أشرنا قبل قليل، على الرغم من مشابهتها لضرورة القضايا الأوّليّة، وعلى الرغم من وضوحها للعقل النظريّ، غير أنّ السؤال في موردها والاستدلال عليها أمرٌ ممكن.

القضايا النظريّة هي قضايا صدقها غير أوّليّ ولا بديهيّ وليس واضحًا كذلك. ويتوقّف صدق هذا الصنف من القضايا، وفق ترتيب محدَّد، على القضايا البديهيّة، وبعد ذلك على القضايا الأوّليّة. كما إنّ القضايا البديهية غير الأوّليّة إذا سئل عن علّة صدقها، فلا بدّ من إعادتها وإرجاعها إلى الأوّليّة. وإرجاع القضايا غير الأوّليّة إلى الأوّليّات يحتاج إلى عنصرين أحدهما صوريّ والآخر مادّيّ.

بداهة الشكل الأوّل وأوّليّته

العنصر الصوريّ هو الترتيب والتنظيم الذي يرسم، ويكشف عن حركة العقل من النظريّ نحو البديهيّ والأوّليّ وعكسه، والعنصر المادّيّ هو القضايا الأولى التي تعرف بأنّها قضايا أوّليّة. وصورة الاستدلال هي الشكل الحاصل من تأليف القضايا وتركيبها في هيئة برهان. ومادّة الاستدلال هي مجموع القضايا التي تمثّل المقدّمات التي يُستفاد منها في البرهان.

وصورة الاستدلال لا تخلو من ثلاث حالات؛ وذلك أنّ المطلوب الذي يُفترض أنّه المجهول الذي يُراد العلم به بواسطة الدليل، لا بدّ من أن يكون مرتبطًا بالمقدّمات، ولولا هذا

الربط والعلاقة لما أمكن الانتقال من المعلوم إلى المجهول، والوصول من الأوّل إلى الثاني.

وهذه العلاقة لها ثلاث حالات لا رابع لها؛ لأنّ النتيجة التي تؤخذ من الاستدلال، إمّا أن تكون أمرًا جزئيًّا مندرجًا تحت المقدّمة الكلّيّة، فالاستدلال في هذه الحالة من الكلّيّ إلى الجزئيّ ويأخذ اسم القياس. وإمّا أن يكون المطلوب مشتملًا على موضوع كليٍّ يُتوصَّل إليه من المقدّمات والموضوعات الجزئيّة، والسير في هذه الحالة من الجزئيّ إلى الكلّيّ، والاسم الذي يطلق عليه هو الاستقراء. والحالة الثالثة هي حين يكون موضوع القضايا المأخوذة في المقدّمات وكذلك الموضوع المطلوب أمورًا جزئيّة، لكن بينها جامعٌ مشتركٌ، ويسمّى الاستدلال في هذه الحالة تمثيلًا.

والتمثيل والاستقراء ليسا تركيبًا ولا تأليفًا يفضي إلى نتيجة يقينيّة صادقة بالضرورة، وإذا أريد لهما الإنتاج اليقينيّ فلا بدّ من إعادتهما إلى دليل مرتّب على صورة القياس؛ وبالتالي فالتمثيل والاستقراء اللذان يوصلان إلى اليقين في بعض الحالات يستندان إلى قياس ذهنيّ.

والقياس بدوره ينقسم إلى اقترانيّ واستثنائيّ، والأقيسة الاستثنائيّة يمكن إرجاعها وتحويلها إلى اقترانيّة، والقياسات الاقترانيّة لها أشكالٌ أربعة، الشكل الأوّل منها بديهيُّ الإنتاج، والأشكال الثلاثة الأخرى يمكن تحويلها إلى الشكل الأوّل.

والشكل الأوّل من القياس هو صورةٌ من صور الاستدلال، تقع في سياق الصور الأوّليّة. وسوف يأتي الحديث عن إنتاجه بطريقة تكشف عن بداهة هذا الإنتاج على نحو القضيّة الأوّليّة، وإن لم تكن القضيّة أوّليّة ينبغي إعادتها وإرجاعها إلى قضيّة أوّليّة، للوصول إلى اليقين.

أوّليّة مبدأ عدم التناقض

المواد البديهيّة التي يُستفاد منها في مقدّمات القياس لتبيين النتائج النظريّة؛ إن لم تكن أوّليّة فيجب أن تنتهي إلى قضيّة أوّليّة، والقضيّة الأوّليّة التي تنتهي إليها وتُختَم بها كلّ القضايا النظريّة والبديهية هي قضيّة امتناع اجتماع النقيضين.

البداهة والأوّليّة تكون أحيانًا صفة للقضايا، وأحيانًا صفة للمفاهيم. والقضيّة التي يكون

التصديق بها أوّليًّا يمكن أن تكون المفاهيم المأخوذة فيها أوّليّة أو بديهيّة أو نظريّة. كما إنّ المفاهيم الأوّليّة تصلح لتأليف قضايا بديهيّة أو أوّليّة أو نظريّة.

ومثـال ما تقدّم احتياج الممكن إلى مبدأ فاعليٍّ قضيّـة بديهيّة، وإذا كان ثمّة تعقيدٌ يحيط بها، فمرجعـه إلى المفاهيم التي تتألّـف منها القضيّة. وذلك أنّ من يعرف أنّ معنى الإمكان هو نفي الضرورتين وأنّ ذلك يسـتلزم تسـاوي النسـبة إلى الوجود والعدم، ويدرك معنى الترجّح بلا مرجِّحٍ المستلزم لاجتماع النقيضين، من يعرف ذلك ويدركه يحكم بحاجة الممكن إلى علّة فاعلة.

وامتنـاع اجتـماع النقيضين أو ارتفاعهما قضيّة بديهيّة أيضًا، بمعنـى أنّ الحكم بها بديهي أو أوّليّ. وإذا حكم بعضٌ كما ينقل عن بعض المعتزلة بوجود الواسطة بين الوجود والعدم المسمّى عندهم «الحال»، فإنّ ذلك منهم لا يقترن بالشكّ في امتناع اجتماع النقيضين. ويستند قولهم هذا إلى شكّهم في دخول الوجود والعدم دائرة التقابل بين المتناقضين. وشكّهم ونقاشهم في تناقض النفي والثبوت وهذا أمر نظريّ يمكن حلّه ورفع الشـبهة فيـه بإرجاعه إلى المفاهيم الأوّليّة أو البديهيّة.

ومبدأ عدم التناقض بين القضايا ليس بديهيًّا فقط؛ بل هو أوّليّ، تتوقّف عليه ضرورة صدق غيره من المبادئ والأصول والقضايا العلميّة، حتّى مبدأ الهويّة.

مبدأ الهويّة هو قضيّة حاصلها أنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، ولو لم يكن اجتماع النقيضين محـالًا، لأمكن الجمع بـين أن يكون الشيء نفسـه وأن لا يكون كذلك، كـما يمكن الجمع بين الضرورة واللاضرورة.

وعلامة كون مبدإ عدم التناقض أوّليًّا، أي استحالة اجتماع النقيضين، هي سمةُ أنّه لا يقبل الشـكّ والتوقّف فيه، وحتى محاولة التشـكيك فيه تتوقّف على الاسـتعانة به والاستفادة منه؛ وذلك لأنّه إذا جاز اجتماع النقيضين، يكون وجود الشكّ والشاكّ وعدمهما سيّان، وفي النتيجة لا يمكن الإخبار عن الشكّ والتوقّف؛ لأنّه يمكن الجمع بين الشكّ وعدمه.

والإنسـان عندما يفتح عينيه يرى النور، ويرى الأشياء بواسطة هذا النور وأشعته. والأمر عينه ينطبق على الفكر والعلم؛ إذ يدرك الإنسان أوّلًا البديهيّات والأوّليّات، وبين التصديقات

الأوّليّة، يقع في المرتبة الأولى التصديق باستحالة التناقض، وعلى أثر هذا التصديق الأوّليّ وفي ضوئه تأتي سائر التصديقات تباعًا.

وقد شرح أبو علي سينا في الفصل الثامن من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء حقيقة أنّ استحالة ارتفاع النقيضين ترجع إلى استحالة الاجتماع[١].

وهذا يعني أنّه على الرغم من بداهة امتناع الارتفاع، فإنّه إذا سُئل عن الدليل يمكن الإحالة إلى مبدأ استحالة الاجتماع. فإذا كان بين «أ» و«لا أ» تناقضًا؛ فإنّ ارتفاع «أ» يعني عدم صدقها وصدق «لا أ» بدلًا عنها، وبارتفاع هذه الأخيرة يثبت نقيضها، وهذا يعني اجتماع النقيضين.

مبدأ عدم التناقض وإنتاج الشكل الأوّل

في مواد القضايا يمكن إعادة بعض القضايا إلى غيرها. وهذه الإرجاعات كلّها من ناحية الهيئة والصورة تعود إلى الشكل الأوّل؛ ولكن لا يمكن تبديل الشكل إلى مادّة، ولأجل هذا عُدَّ الشكل الأوّل أوّليًّا. وعندما يُخبَر عن إنتاجه، فإنّ ذلك الخبر هو قضيّة بديهيّة، وهذه القضيّة البديهيّة يمكن إرجاعها بالتحليل إلى قضيّة بديهية أوّليّة هي مبدأ عدم التناقض، وكذلك يمكن رفع الشكّ في نتيجة الشكل الأوّل بإعادة القضيّة المستنتجة منه إلى مبدأ عدم التناقض.

وينعقد الشكل الأوّل الذي نتحدّث عنه من قضيّتين على النحو الآتي:

«أ» هو «ب»،

«ب» هو «ج»؛

إذًا «أ» هو «ج».

والدليل الذي يمكن إقامته لإثبات صحّة هذه النتيجة وإنتاج الشكل الأول هو: إذا لم يكن «أ» هو «ج» يجب أن يكون «لا ج»، ولمّا كان بحسب المقدّمة الأولى «أ» هو «ب»؛ فإنّ بعض «ب» على الأقلّ سوف يكون «لا ج». والحال أنّه بحسب المقدّمة الثانية أي الكبرى؛ كلّ «ب» هو «ج»، وكون كلّ «ب» هو «ج» يتناقض مع كون بعض «ب» «لا ج».

والدليل المعروض أعلاه يُراد منه إثبات إنتاج الشكل الأوّل أو صدق النتيجة الحاصلة منه،

---

١. ابن سينا، الإلهيّات (الشفاء)، ص٦٥.

وإذا أردنا من الاستدلال إثبات صلاحيّة الشكل الأوّل من حيث هو قالب نواجه إشكاليّتين إحداهما إرجاع الهيئة والصورة إلى المادّة، والإشكال الثاني هو أنّ الدليل المذكور مرتّب على هيئة الشكل الأوّل أو يرجع في نهاية الأمر إليه.

وبناء عليه لا يمكن الرهان على البرهان والدليل لإثبات إنتاجيّة الشكل الأوّل، ولا أثر لهذا الدليل سوى تنبيه الذهن؛ ومع هذا كلّه فإنّ إنتاج الشكل الأوّل قضيّة بديهيّة يمكن التنبيه على إنتاجها بالاعتماد على مبدأ استحالة التناقض والوثوق به.

مبدأ عدم التناقض وتكثير القضايا اليقينيّة

الإشكال الذي التفت إليه الأستاذ العلّامة الطباطبائيّ ﷺ هو أنّه إذا انحصرت القضايا «الصادقة بالضرورة» بقضيّة واحدةٍ هي قضيّة مبدأ استحالة التناقض، ففي هذه الحالة لا يمكن إقامة البرهان على ضرورة صدق عددٍ من القضايا النظريّة أو البديهيّة غير الأوّليّة؛ وذلك لأنّ كلّ استدلال إذا كان من ناحية الصورة والشكل بديهيّ الإنتاج أو أوّليّ، يحتاج إلى مقدّمتين صغرى وكبرى، ولمّا كان اليقين بالنتيجة متوقّفًا على اليقين بكلتا المقدّمتين، فإنّ عدم اليقين بإحدى المقدّمتين سوف يحول دون اليقين بالنتيجة؛ لأنّ النتيجة تابعةٌ لأخسّ المقدّمتين كما هو معلوم. وعليه، فإنّنا نحتاج للوصول إلى نتيجة يقينيّة إلى مقدّمتين متيقّن بهما.

والجواب هو: إنّ مبدأ عدم التناقض ليس قضيّة حمليّة؛ بل هو قضيّة منفصلة حقيقيّة، والقضايا المتنوّعة التي تُدرَك بالحس أو غيره من وسائل الإدراك ولها صورة بديهيّة، فإنّها حتى لو لم تكن يقينيّة؛ لأنّ اليقين المقصود هنا هو الجزم بثبوت المحمول للموضوع والجزم بامتناع سلبه الأوّل عن الثاني، فإنّه على الرغم من ذلك لكن بالاستناد إلى الأصل والمبدأ المذكور تكتسب ضرورة الصدق. ومثال ذلك: الفكر موجود (أصل وجود الفكر ثابتٌ بالعلم الحضوريّ)، وكل شيء إمّا موجودٌ وإمّا معدومٌ؛ إذًا الفكر والإدراك موجودان، ولا يمكن أن يكونا معدومين وبالضرورة هما موجودان.

ويتبيّن من المثال المذكور آنفًا أنّ الأصول والمبادئ الثلاثة هي الشرط الأوّل والأوّليّ لورود

ميدان البحث والحوار، وبالشكّ فيها ينسدّ باب الشكّ نفسه، وليس باب الحوار مع طرف آخر فحسب، أي إنّ أصل واقعيّة الإنسان وواقعيّة فكره هي مبادئ وأصول، من الناحية المنطقيّة، تتشارك أفقَ مبدأ عدم التناقض وتوازيه. وبعبارة أخرى إنّ الشكّ في هذا المبدأ الأخير يفضي إلى تسرّب الشكّ إلى الأصول المشار إليها (واقعيّة الإنسان وفكره) ويشرع الأبواب في وجه رياح الشكّ والتردّد لتعصف بها، الأمر الذي يؤدّي إلى زوالها وتزلزلها، والعكس صحيح أيضًا، فإنّ اليقين بمبدأ عدم التناقض يفضي إلى ضرورة صدق تلك المبادئ والأصول وثباتها، واستحالة زوالها وتزلزلها وهو على مستوى التنبيه.

والمدركات الأخرى التي لا تتّصف بضرورة الصدق، ولا تعلو إلى مرتبة مبدإ عدم التناقض؛ فإنّها ببركة هذا المبدإ تتحوّل إلى علم وإدراك يقينيّ. وهاك مثالًا للتوضيح: «الورقة خضراء» أو «الورقة تُرى خضراء اللون»، وكلّ شيء إمّا موجود وإمّا معدوم؛ إذًا خضرة الورقة أو رؤيتها خضراء، الأمر الذي ثبت بواسطة الحواس، قضيّة صادقةٌ ونقيضها قضيّة كاذبةٌ؛ لأنّ اجتماع النقيضين محال.

ويتجلّى دور مبدأ عدم التناقض في مدّنا باليقين بمدركاتنا المتنوّعة في تأمين أمورٍ أربعة مطلوبة ومحتاجٍ إليها في كلّ يقين علميّ، وهذه الأمور هي: الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم بامتناع سلب المحمول عن الموضوع، ودوام، وعدم قابليّة زوال الجزمين الأوّل والثاني.

والدليل أو علّة مساعدة مبدأ عدم التناقض في تأمين الأمور الأربعة المذكورة هو أنّه ليس قضيّة واحدة ومردّدة المحمول، بل هو قضيّة منفصلة حقيقيّة، وهو قضيّة مشتملة على قضيّتين في آنٍ واحدٍ.

وتوضيح ذلك أنّ الشيء إمّا أن يكون موجودًا، وفي هذه الحالة يستحيل أن يكون معدومًا، وإما هو معدوم وبالتالي يستحيل أن يكون موجودًا. والفرق بين هذه القضيّة أو هذا المبدإ والقضيّة مردّدة المحمول هو أنّ الموضوع في هذه القضيّة الأخيرة واحدٌ يتّصف بأحد محمولين.

والمردّدة المحمول مشتملةٌ على علمٍ واحدٍ وجهلٍ واحدٍ؛ والعلمُ على نحو الإجمال بثبوت أحد المحمولين للموضوع، والجهل بثبوت هذا بعينه أو ذاك بعينه. أمّا مبدأ عدم التناقض فإنّه

يخبر عن حمل الوجود وكذلك حمل العدم على الموضوع أي الشيء ويخبر في الوقت نفسه عن عدم إمكان اجتماع المحمولين وعدم إمكان ارتفاعهما، فالشيء الذي يُحمل عليه الوجود لا يمكن أن يُحمل عليه العدم، والشيء الذي يُحمل عليه العدم يستحيل عروض الوجود عليه. وعندما يُجعل هـذا الأصل إلى جانب القضايا التي تخبر عن مطلق الوجـود للموضوع أو تحمل عليه وجودًا خاصًّـا، أو تحمل عليـه العدم المطلق أو عدمًا خاصًّا، فإنّ هذا المبـدأ يؤمّن لنا مضافًا إلى الجزم بالحمل المخبر عنه في القضايا والجزم باسـتحالة السـلب يؤمّن لنا ما بقي من أنحاء الجزم التي يتوقّف عليها كلّ تعيّن علميّ. وهذا ما يعنينا ولسنا بصدد الحديث عن اليقين النفسيّ الذاتيّ.

وهكذا يتبيّن أنّه بالاستفادة من مبدأ عدم التناقض تدخل كثيرٌ من القضايا المدرَكة بواسطة الحـواس الظاهريّة أو الباطنيّة، والقضايا التي تُكتشـف محمولاتها من النظر إلى ذات الموضوع وتُنتـزع منه، تنضمّ هذه القضايا جميعًا إلى حظـيرة القضايا اليقينيّة، وتدخل في خانتها وتتحوّل إلى قضايـا يتعلّق بها اليقين العلمـيّ، وهكذا تنمو بها قافلة المعرفـة البشريّة وتتراكم مفرداتها. وعلى ضوء ما تقدّم تنحلّ الشبهة التي أشرنا إليها والتي تدور حول ظهور الكثرة في الإدراكات اليقينيّة وتنهدم من أساسها.

مبدأ عدم التناقض في الحديث الشريف

يـروي ثقة الإسـلام الكلينيّ رحمه الله في الكافي والشـيخ الصـدوق رحمه الله في التوحيـد عن الإمام الصـادق عليه السلام في مقام الردّ على الثنويّة قوله بعـد إثبات وجود الله تعالى: «لم أحدّه ولكن أثبتُّه إذ لم يكن بين الاثبات والنفي منزلة»[١]. وهذا الكلام في مقام الكلام على امتناع ارتفاع النقيضين.

وفي توحيد الصدوق ينقل عن الإمام الرضا عليه السلام في سياق مناظرة مع سليمان المروزيّ المتكلّم الخراسانيّ حول إرادة الله تعالى وحدوثها وقدمها، وبعد بيان أنّه إذا كانت الإرادة حادثة تترتّب عليها أحكام خاصّة، وعلى القدم تترتّب أحكام أخرى، يطلب من سليمان اختيار أحد الغرضين: «فإنّ الشيء إذا لم يكن أزليًّا كان محدثًا وإذا لم يكن محدثًا كان أزليًّا»[٢].

---

١. ابن بابويه القمي، التوحيد، ص٢٤٦.

٢. م.ن، ص٤٤٥.

ويتابـع الإمامعليه السلام فيقول: «ألا تعلـم أنّ ما لم يزل لا يكون مفعـولًا حديثًا وقديمًا في حالة واحـدة»[١]. ويعني هذا الكلام أنّ الشيء الواحد لا يكـون حادثًا وقديمًا في آنٍ واحدٍ، فالحادث مسبوق بالعدم، والقديم غير مسبوق به، والجمع بين الحدوث والقدم جمع بين النقيضين.

إشكال أبي سعيد أبي الخير بالاستفادة من القياس

يعترض أبو سـعيد أبو الخير على ابن سينا بهدف تضعيف العلم الحصوليّ، عبر نقد القياس والاعتراض على الاعتماد عليه، ويصوِّب على الشكل الأوّل، حيث إنّه يُعدُّ المرجعيّة التي تستند إليها سـائر أشكال القياس. لينتهي إلى أنّ القياس لا يولِّد علمًا وحاصل الاعتراض يمكن بيانه بواسـطة المثال الآتي: سقراط إنسـانٌ، وكلُّ إنسان سوف يموت؛ إذًا سـقراط سوف يموت. فكـبرى القياس قضيّة كلّيّة تخبر عن موت جميع الناس وسـقراط واحد منهـم، وعليه يمكننا العلم بموت سـقراط بواسطة الكبرى دون الحاجة إلى تشكيل القياس، وإذا لم يكن عندنا علمٌ بموت سـقراط، فإنّ العلم بالكبرى سوف يكون ادّعاء محضًا، وسوف يكون القياس مشتملًا على مغالطة مستترة يمكن تسميتها بالمصادرة على المطلوب.

وقـد حاول بعضُ دفعَ الإشـكال والتخلّص منه بالتمييز بين العلـم الإجماليّ المتحقّق قبل القيـاس والعلم التفصيليّ المتحقّق بعده؛ ولكن هذا المقدار من الدفع لا يكفي لحلّ الإشـكاليّة وردّها[٢].

والجواب هو أنّ المستشـكل ليس عنده تصوّر صحيحٌ عن القضايا الكلّيّة، أو أنّه لا يلتفت إليها كما ينبغي، فالقضايا الكلّيّة لا يلتئم عقدُها عبر الاستقراء أو التجربة، حتى تكون حقيقتها مجموعة من القضايا الجزئيّة الشخصيّة.

إنّ قضايـا مـن قبيل «كلُّ كلّ أكبرُ من الجزء»، و«لا شيء مـن المعدوم موجود» لم تأتِ عن طريق الاستقراء أو التجربة حتّى يؤدّي اختراعُ كلّ جديدٍ أصغرَ من جزئه إلى نقضِ تلك القضايا

---

١. م.ن، ص٤٥٠.

٢. الآشتياني، تعليقة على شرح المنظومة (متمم المنطق)، ص٢٦٧.

نتيجة التجارب والمستجدّات. ولو كانت التجربة هي الطريق الذي تأتي منه القضايا الكلّيّة، لما صحّ عقدها كلّيّة إلّا إذا استقرأ الإنسان أو جرّب جميع الموارد. وفي هذه الحالة سوف يصحّ اعتراض أبي الخير ويكون القياس مشتملًا على مغالطة المصادرة على المطلوب.

في القضايا الكلّيّة من الضروريّ النظر إلى الربط والعلاقة بين عنصري القضيّة الكلّيّة، وعلاقة الضرورة بين الموضوع والمحمول لا تنحصر في القضايا التي تكون الأجزاء الداخليّة للموضوع هي المحمول عليها، حتى تكون القضايا العلميّة مجرّد قضايا تكراريّة؛ بل ثمّة قضايا يكون المحمول فيها من العوارض الذاتيّة للموضوع، ويتنزع المحمول من صميم الذات ويُحمَل عليها.

الخارج المحمول من صميمه يغاير المحمول بالضميمة[1]

الخارج المحمول أي المستخرج من صميم الموضوع يختلف عن المحمول الذي يُضمُّ إلى الشيء دون أن يكون من صميمه بل خارجًا عن ذاته.

إذا لم يكن الذاتيّ في باب البرهان مقوّمًا للموضوع، كالإمكان الذي يحمل على الماهيّة، فإنّ حمله على الموضوع يقدّم للإنسان خبرًا جديدًا. وهذا الخبر الذي يدور مدار الموضوع والمحمول الخاصّ به، يمكن الجمع بين العلم به والجهل أو الغفلة عن انطباق محموله على جزئيّاته؛ وذلك لأنّ هذه الكبريات لم تأتِ عن طريق الاستقراء والتجربة، بل هي قضايا بديهيّة وأوّليّة أو منتهية إلى البديهيّات. ومن هنا، فإنّ تشكيل القياس وضمّ الكبرى إلى الصغرى يولّد علمًا بصدق الكبرى على الصغرى، وانطباق الحكم الكلّيّ على موضوع الصغرى.

ومن باب المثال عندما نعلم بموت وفناء كلّ إنسان على نحو كلّيٍّ، فهذا العلم من جهةِ كونِه كلّيًّا يختلف عن العلم بفناء الأفراد الجزئيّة للإنسان، ومن هنا فإذا علمنا بأنّ مصداقًا ما هو فردٌ من أفراد الإنسان، فإنّنا نعلم بموته عن طريق القياس.

وإذا كان الحكم في القضايا الكلّيّة متعلقًا بطبيعة الموضوع كما في قضيّة الكلّ أكبر من الجزء،

---

١. السبزواري، شرح منظومة، ص٣٠.

فالقضيّـة تُبيّن بصورة قضيّة محصـورة كلّيّة. وإذا كانت القضيّة الكلّيّـة آتية من طريق التجربة والاسـتقراء فإنّها تشـبه مصدر الماء الذي نغذّيه بضخّ الماء فيه. أمّا القضيّة التي يكون المحمول فيهـا من العوارض الذاتيّة للموضوع فإنّها تشـبه عين الماء التي تنبع عـلى الدوام، وبالتالي فإنّ حكمها سـوف يصل إلى جميع أفرادها، وسوف يولّد وصوله وتطبيقه على أفرادها علمًا جديدًا. وقضيّـة «الكلّ أكبر من الجزء» مـن هذا النوع؛ ولهذا يصدق حكمها عـلى المركّبات الصناعيّة التـي تخترع حديثًا وتنضمّ ككلّ جديد إلى مصاديق «الكلّ» في القضيّة فإنّ حكمه يصدق عليها بالضرورة، وسوف نعلم بأنّها أكبر من أجزائها بعلمٍ جديد نتيجة القياس.

العلم الحضوريّ وأقسامه

يدور العلم الحصوليّ مدار المفاهيم والماهيّات التي توجد في الذهن وتسـتمدّ وجودَها من انطباع صورها فيه. وتبدأ بالتصوّرات والتصديقات الأوّليّة والبديهيّة وتسيرُ إلى الأمام لتشكّل المدركات النظريّة للإنسـان؛ ولكنّ المفاهيم والماهيّات الموجـودة بالوجود الذهنيّ هي في ظلّ الوجـود الحقيقيّ للعلم، وهذا الأخـيرُ أي الوجود الحقيقيّ للعلم هو واقـعُ العلم ومصداقُه الحقيقـيّ الموجـود في الذهن وهو متّحدٌ مع الذهن بصورة مسـتقلّة ونتيجـة وجوده الحقيقيّ والواقعيّ، وليس بواسـطة صورته الذهنيّة. واتحاد العالِم مع العلم في المرتبة التي تسـبقُ وجودَ المفاهيم والصور الذهنيّة، مقرونٌ بنوعٍ من الوعي والإدراك هو الذي يُعبَّر عنه بالعلم الحضوريّ أو الشهود.

والعلم الحصوليّ أو الإدراك الحصوليّ يتحقّق فقط في ما يرتبط بالأمور التي تحضر إلى الذهن بصورها على شاكلة المفاهيم والماهيّات.

ومن هنـا، فإنّ الحقائق التـي لا يمكن قولبتهـا بالمفاهيم والماهيّات، وهي عـين الواقعيّة والحقيقـة الخارجيّة، لا يمكن أن تأتي أبدًا بصورة العلم الحصوليّ ولا يتعلّق بها. وإنّما يتعلق بها العلم الحضوريّ والشهود أوّلًا، ثمّ بعد ذلك تظهر لها مفاهيم في الذهن، ولا دور لهذه المفاهيم سـوى الحكاية والإشـارة إلى الحقائق التي تعّلق بها الشـهود في مرحلة سـابقة. ومن هنا، فإنّ

المفاهيم الحاكية عنها لا تجدي ولا تنفع من لم يتحقّق له شهودها وإدراكها بالعلم الحضوريّ.

أصل الواقعيّة والواقع، وواقعيّة الإنسان نفسِه وواقعيّة العلم ووجوده، من هذا النوع من الحقائق التي تدرك بالعلم الحضوريّ، ثمّ بعد إدراكها يصوغ الذهن من شهوده وإدراكه الحضوريّ مفاهيم وصورًا حاكية عنها. وتكون هذه المفاهيم من المفاهيم الأوّليّة التي تشكّل الأساس الأوّل للعلوم اللاحقة التي تتشكّل تدريجيًّا.

وكما إنّ العلم الحصوليّ ينقسم إلى أقسام هي: الأوّليّ، والبديهيّ، والنظريّ، كذلك ينقسم الشهود والعلم الحضوريّ إلى أقسام. العلمُ الحضوريّ الأوّليّ هو العلم الذي تستحيل الغفلة عنه، كما يستحيل نفيُه أو الشكّ فيه. والعلم الحضوريّ البديهيّ أو النظريّ المعقّد هو العلم الذي يرجع إلى العلم الحضوريّ الأوّليّ. وكما إنّ العلم الحصوليّ النظريّ يتطلّب حركة الفكر والجهد الاستدلاليّ والبرهانيّ، كذلك يتطلّب العلم الحضوريّ المعقّد تهذيب الروح وتزكية النفس في ميدان الجهاد الأكبر.

إذا أراد الإنسان أن يعلم بالشهود والعلم الحضوريّ بعض الحقائق كالجنة والنّار ليكون مصداق قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ (التكاثر: ٥ـ٦)، ويصل إلى مقام حارثة بن مالك الذي قال: «كأنّي أنظر إلى عرش ربّي»[١]؛ إذا أراد أن يعلم حضورًا بهذه الأمور، كما يعلم بأصل وجود العلم نفسه، فإنّه يحتاج إلى عمر مديد يقضيه في مسير تهذيب النفس وتزكيتها.

الشهودات الأوّليّة والبديهيّة تتعلّق بواقعيّات واسعة وشاملة تتسع للإنسان ولعددٍ كبيرٍ من الأمور المحيطة به، ولا يمكن للإنسان التخلّص منها، والمفاهيم المأخوذة منها تتوفّر على صفات الدوام والكلّيّة والثبات والبداهة والأوّليّة. والمشهودات المعقّدة مربوطة بواقعيّات جزئيّة ومقيّدة، والمفاهيم المأخوذة من هذا النوع من المشهودات تظهر بالاعتماد على الحقائق المحيطة بها، وتقع عن ذلك الطريق في معرض العلم الحصوليّ.

إن أولئك الذين يَخْطُون في مسار الشهود بواسطة السلوك، عندما يحظَون بمشاهدة الحقائق

١. الكليني، الكافي، ج٢، ص٥٤.

الكلّيّة محفوفين بالإخلاص في مصاحبة الحقّ، هم في أمانٍ من كمين الشيطان وأمانٍ من دخوله على خطِّ مشاهداتهم ومكاشفاتهم؛ وذلك لأنّ سقف تحليق الشيطان هو سماء الخيال والوهم، ولا يمكن لأجنحة الشياطين أن تخفق في محلٍّ أعلى: ﴿فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا﴾ (الجن: ٩).

ومن يبلغ ذاك الأوج بتحليقه بجناح الإخلاص، وهو آمن على شهوده من آفة الشكّ والشرود، في حكم الصراط المستقيم وهو عِدْل موازين القسط.

وأمن هؤلاء من آفة الشكّ علّته أنّ موطن الشكّ ومحلّه هو الحالات التي يكون فيها احتمالات كما لو كنّا ننظر إلى رفِّ مكتبةٍ فيها عددٌ من الكتب وتردّدنا في كتابٍ بعينه أنّه ما هو؟ وأيّ كتاب هو؟ ففي مثل هذه الحالة يقع الشكّ ويتحقّق التردّد. أمّا الحقائق العقليّة، وعلى رأسها الحقيقة المطلقة، فهي واقعيّات واسعة لا نهاية لها، ولا يحدّها حدٌّ، ولا تشوب إدراكَها شائبةُ الشكّ والتردّد.

والشهود الكلّيّ عندما يتحقّق يشمل تحت جناحه الشهود البرزخيّ والجزئيّ ويعمّهما بالأمن من آفة الشكّ.

ومن هم في بداية شوط السلوك أشبهُ بمن يحاول، وهو في ميدان العلم الحصوليّ، النظرَ في السماء ليرصد القمر والنجوم. ومثلُ هذا الشخص تكون النجوم والكواكب محسوسةً له بالعرَض؛ لكن إذا كان يعاني من ضعف البصر، فإنّ مشاهداته تكون مشوبةً بشائبةِ الشكِّ، وهو يحتاج إلى من هو أقوى منه بصرًا ليصحّح له ما يرى ويساعدَه على رفع الشكّ.

وفي مسير السلوك، من يحظى بشهود مشوبٍ هو محرومٌ من اليقين الذي يحظى به الناظرون إلى الحقائق الواقعيّة، وثانيًا هو محتاج إلى وزن مشاهداته ورَوْزِها بموازين القسط وروائزه، وهذا الوزنُ يحصل أحيانًا من طريق المكاشفة. وفي حالات أخرى يتحقّق عبر تحويل المشهود وتبديله إلى مفهومٍ ودرسه والتدقيق فيه على ضوء منطق العلم الحصوليّ وطرائقه.

وفي الدرس والبحث المفهوميّ يمكن الاستفادة من المفاهيم الواصلة في النصوص الصريحة عن أصحاب الكشف المعصومين، مع مراعاة القطع بالصدور وجهته. وإذا كان النصّ فاقدًا

لأحد العناصر الثلاثة المشار إليها؛ أي لم يكن نصًّا صريحًا، أو لم يكن قطعيّ السند، أو غير واضح الجهة لاحتمال تقيّة وغيرها، ففي هذه الحالات لن يكون النقل معيارًا يقينيًّا يمكن الاعتماد عليه.

والوزن أو الرَّوْز الشهوديّ للمكاشفات والمشهودات المشوبة بواسطة موازين القسط، هذا الوزن يشبه طرح مسألةٍ أو قضيّة في حالة التمثّل البرزخيّ، والإنسان في تلك الحالة يشبِه من يتأمّل مطلبًا في حالة المنام ويسأل عنها صاحب بصر وبصيرة يقدر على فهم تلك الصور ويقدر على تفسيرها، بحيث لا يبقى عند السائل محلٌّ للشكّ أو التردّد. والوزن المفهوميّ يشبه حالة ما بعد المكاشفة عندما تبقى المفاهيم في الذهن بعد الخروج من حالة المكاشفة، وفي تلك الحالة توزن تلك المفاهيم وتقاس بواسطة الموازين العقليّة أو تعرض على الآيات القرآنيّة أو الروايات المأثورة عن النبيّ ﷺ أو الأئمّة المعصومين عليهم السلام وتُدرس على ضوئها.

النفس والعلم الحضوريّ بها

علم الإنسان بحقيقة نفسِه من مصاديق العلم الحضوريّ، فواقع النفس وحقيقتها ليست من سنخ المفاهيم أو الماهيّات حتّى تُدرك بواسطة الوجود الذهنيّ والعلم الحصوليّ، وأقصى ما يمكن للمفهوم فعله هو الحكاية عن النفس، والماهيّة أيضًا هي أمرٌ يحصل ويتحقّق بالتّبع وبواسطة الذّهن في ظرف الإدراك والعلم الحصوليّ، وحكايتُها عن حقيقة النفس حكاية تبعيّة والتزاميّة.

ومن يغفل عن هذه الحقيقة يحسب أنّه يقدر على إدراك ذاته ومعرفة نفسه عن طريق التفكير والعلم الحصوليّ، ويثبت وجودها بواسطة آثارها، وذلك كما في حالة ديكارت الذي افترض الشكّ في كلّ شيء، واستفاد من الشكّ كحدٍّ أوسطَ في البرهان ليدرِك نفسه بصفتها الواقعيّة الأولى التي يمكن إثباتها والاطمئنان إلى وجودها[1]. وإنّ إثبات النفس بواسطة الشكّ يجعل منها أمرًا من الأمور التي توجد بالوجود الذهنيّ، وإنّه مضافًا إلى ذلك يفضي إلى هدم أوّليّة المعرفة بها ويجعل منها معرفة من الدرجة الثانية.

١. دكارت، تأملات در فلسفة أولى، تأمل أول ودوم (التأمّل الأوّل والثاني).

وقد صرّح ابن سينا ﵀ في النمط الثالث من الإشارات وفي علم النفس من الشفاء، ومثله فعل صدر المتألّهين في مبحث النفس من الأسفار، وعبّرا بوضوحٍ عن عدم إمكان إدراك الإنسان نفسَه بواسطة أثرها، سواء أكان هذا الأثر ذهنيًّا أم خارجيًّا، علميًّا أم عمليًّا، كما لا يمكن إثبات وجود النفس بواسطة آثارها.

ويُستدلّ على هذا المطلب بأنّ الإنسان إذا شكّ في نفسه وأراد إثباتها بواسطة الفكر أو غيره من أفعال النفس، ويسأل أبو علي عن هذا الفعل هل يؤخذ في مقدمة الدليل والبرهان الأثر مقيدًا بأنه أثر للنفس المراد إثباتها أو يؤخذ مطلقًا عن هذا القيد؟ فإذا أُخذ مطلقًا دون أن يكون الأثر أثرًا للنفس المراد إثباتها، فأقصى ما يمكن أن يثبت هو الحاجة إلى مؤثر ما لهذا الأثر لا أن المؤثر هو هذه النفس بعينها.

وإذا أُخذ مضافًا إلى النفس كما في قولنا «أنا أفكّر»؛ ففي هذه الحالة لم تقع «أنا» في نتيجة القياس ومطلوبِهِ، بل هي في مقدّماته المفروضة. وعلى حدّ تعبير ابن سينا نفسه:

«وإن أثبته فعلًا لك، فلم تثبت به ذاتَك؛ بل ذاتُك جزءٌ من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك، فهو مثبَت في الفهم قبله، ولا أقلّ من أن يكون معه، لا به»[1].

يفيد استدلال ابن سينا ﵀ أنّ الإنسان لا يمكنه إثبات وجوده عن طريق الاستدلال وبواسطة التفكير أو أي فعلٍ آخر؛ بل يعلم الإنسان بذاته قبل علمه بأيّ أثرٍ من آثارها. وهذا الاستدلال ينفي كون المعرفة بالنفس معرفةً نظريّة؛ بل ينفي بداهة هذه المعرفة. وبشيءٍ من التأمّل يمكننا نفي كونها معرفة حصوليّة؛ وذلك أنّ المعرفة الحصوليّة سواء كانت أوّليّة أو بديهيّة أونظريّة، فإنّها تحصل وتتحقّق بواسطة الفكر، وإذا كانت المفاهيم والأفكار أثرًا من آثار النفس وفعلًا من أفعالها، فلا شكّ في أنّ الإنسان يعرف نفسه بالحضور والشهود قبل أن يعرف آثارها وأفعالها.

وعلم النفس الحضوريّ بذاتها شهوديٌّ بديهيٌّ وأوّليّ والمفاهيم التي تولد من هذا الشهود مثل مفهوم «أنا» وشبهه هي مفاهيم أوّليّة وبديهيّة.

---

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص٢٩٧.

في أفـق العلم الحصوليّ مفهوم «أنـا»، وكذلك مفهوم «الوجـود» و«الواقعيّة»، أو مفهوم «العلـم» و«الإدراك» وكذلـك التصديق بواقعيّة الذات، كما التصديـق بأصل الوجود وأصل الإدراك، هـذه المفاهيـم والإدراكات كلّها هي إدراكاتٌ بديهيّةٌ وأوّليّـةٌ. هذا وإنّ التصديقات الجزميّـة المرتبطة بهذا القبيل من المفاهيم والمعادِلة لمبدأ عدم التناقض والمسـاوية له في الرتبة أو القريبة منه، هذه التصديقاتُ لا يطرقُ الشـكُّ بابَها ولا سـبيل له إليهـا؛ لأنّ صدق مبدأ عدم التناقض وأشباهه مستمدٌّ من شهود الواقع ومستنِدٌ إليه.

وشيخ الإشراق بدوره وبصرف النظر عن ما قيل في تتميم وتكميل كلام الشيخ الرئيس رحمه الله، يذكر برهانين في كتابه «المطارحات» لإثبات كون المعرفة بالنفس معرفة حضوريّة، ويثبت بهذين البرهانين اسـتحالةَ المعرفة الحصوليّة بالنفـس وضرورة كونها حضوريّة. وهذان البرهانان هما حاصل مكاشفة وحوار شهوديّ مع أرسطو، ويختلف أحدهما عن الآخر بالحدّ الأوسط، الحدّ الأوسط في أحدهما هو جزئيّة واقعيّة النفس وكلّيّة المفاهيم الذهنيّة والماهيّات، والحد الأوسط في الآخر هو حضور النفس لذاتها وغيبة المفاهيم والماهيّات الذهنيّة[١].

البرهان الأوّل في قالب الشـكل الثاني حاصله أنّ كلّ شخصٍ يجد نفسه وواقعيّتها بصورة أمر شـخص وجزئيّ، ويجدُ سائر المفاهيم ومنها مفهوم «أنا» كما يُعبَّر عنه في العربيّة، ويُعبَّر عنه بـ«مَنْ» في الفارسيّة، ويعبّر عنه في سائر اللغات بألفاظ وكلمات أخرى، يجد هذه المفاهيم ومنها المفهوم المعبِّر عن النفس مفاهيم كلّيّـة صالحة للانطباق على كثيرين؛ وعليه فإنّ واقعيّة النفس تختلف عن سائر المفاهيم ومنها مفهوم «أنا».

وحاصل البرهان الثاني أنّ كلّ شـخص يجد نفسـه وذاته حاضرة عنده. والحال أنّ مفهوم «أنا» عـلى الرغم من كونه «أنا» بالحمـل الأوّليّ، إلّا أنّه «هو» بالحمل الشـائع؛ وعليه فواقعيّة النفس وذاتها مغايرة للمفهوم الذي له حكاية عنها، وكلّ شـخصٍ يجد من نفسه علمًا حضوريًّا بهذا الواقع قبل علمه الحصوليّ بالمفهوم الحاكي عنها. ومن هذه الجهة، كلا البرهانين ينشـطان في أفق العلم الحصوليّ، ويؤدّيان، فقـط، دور التنبيه إلى تلك الواقعيّة والحقيقة المدركة من قبل

١. شيخ اشراق، مجموعة مصنفات، ج١، ص٤٨٤.

بعلم متقدّم على العلم الحصوليّ، بطريقة لا ينفذ الشـكّ إليها؛ وذلك أنّ الإنسان حتّى في حالة الجهل والاعتراف به ينسب جهله إلى الحقيقة المعلومة له.

وعلم الإنسان بواقعيّة ذاته من رأس ماله العلميّ وهو المسمّى بالعلم الحضوريّ والأوّليّ، وفي هذا العلم لا كلام على الماهيّة أو الجوهر أو العرض كمفاهيم منسوبة إلى النفس، حتّى يقال إذا كان الإنسـان يعلم بنفسه حضوريًّا، والعلم الحصوليّ لا ينال النفس؛ إذًا لا سبيل إلى إثبات كونها جوهرًا، وادّعاءُ جوهريّتها دعوى بلا دليل.

فالبحث عن كون النفس جوهرًا أو عرضًا، بحثٌ عن الماهيّة أو المفاهيم التي تنطبق عليها بعد إدراك حقيقتها والمعرفة بأصل واقعيّتها، وهو بحث متأخِّر عن ذلك الإدراك الموصوف بأنّه «حضوريّ»، وهو بحث عن أمورٍ موجودة بالوجود الذهنيّ، وعن أمورٍ لها نحو اتحاد بالنفس، نظير اتحاد الماهيّة بالوجود، أو المفهوم بالمصداق. وباب البحث في هذه المسائل والقضايا مفتوحٌ، وتبدأ هذه المباحث من الأوّليّات والبديهيّات وتسير إلى الأمام في مسار العلوم النظريّة.

انتزاع العلّيّة وتعميمها

كـما ندرك ذاتنا وواقـع حقيقتنا بالعلم الحضوريّ، وننتزع من هـذا الإدراك مفهوم «أنا»، كذلك ندرك حقيقة العلّيّة بالمشاهدة الحضوريّة لواقعنا وشؤونها المرتبطة بها.

وحقيقـة العلّيّة هي هذا الربط الضروريّ بين الواقعيّات الخارجيّة (غير الذهنيّة)، ومفهوم العلّيّة الذي يُنتزع من شهود الربط بين شؤون النفس وحقيقتها هو من المفاهيم البديهية والأوّليّة، وهذا الربط العلّيّ والمعلوليّ لا يمكن إدراكه وإثباته عن طريق الاسـتدلال المفهوميّ والبراهين العقليّة، ولا يمكن نفيه بهذه الوسـائل؛ وذلك لأنّ كلّ استدلال موقوفٌ على ترتيب المقدّمات وعلى الترتّب الضروريّ للنتيجة على المقدّمات، وهذا يعني أنّ العلّيّة متقدّمة على النتيجة، وإذا شـككنا في أصل العلّيّة لا يمكننا الوثوق ولا الركون إلى نتيجة الدليل، والأمر نفسـه يقال في الاستدلال على نفي العلّيّة.

وقد التفت صدر المتألّهين إلى هذه النكتة، وألفت إليها حيث صرّح قائلًا:

«إذا ثبت مسألة العلّة والمعلول صحّ البحث، وإن ارتفعت ارتفع مجال البحث»[١].

وعليه فإنّ كلّ الكلام على مبدأ العلّيّة هو كلامٌ تنبيهيٌّ وليس له أثرٌ استدلاليّ، ولا يُعدّ حركة للفكر والنظر للإدراك الذي يكشف عن حقيقة هي من قبلُ مجهولةٌ تدرَك وتعرَف بحركة الفكر والاستدلال.

والنفس بعد شهودها شؤونها وحالاتها، وأفعالها، وخواطرها، وإراداتها وغير ذلك مما هو معتمد عليها ومتوقّف، وبعد إدراكها معنى الربط والعلّيّة والتوقّف بين الأمور تدرك فكرةَ العلّيّة، ليس عن طريق التمثيل كما يدعي غير العارفين بمبدأ العلّيّة، بل عن طريق البرهان وتحكم بطريقة برهانيّة بوجود علاقة العلّيّة بين الأشياء.

ولمزيدٍ من التوضيح نقدّم هذا المثال: إنّ النفس عندما تدرك المعاني الماهويّة وتقيسها إلى الوجود والعدم، تحكم عليها بتساوي علاقتها بأحدهما، وترى أنّ تَرَجُّحَ علاقتها بأحدهما دون الآخر يستلزم صدق التساوي واللاتساوي، وهو اجتماع النقيضين، ولأجل هذا ترى النفس أنّ ترجيح الوجود على العدم بالنسبة إلى هذه المفاهيم لا بدّمن أن يكون له منشأ آخر غير الماهيّة نفسها، وهذا الترجّح هو حاصل ربطٍ ضروريّ بين الماهيّة وبين ذلك الأمر. وتثبت التحليلات اللاحقة الهلاكَ الذاتيّ للماهيّة في جميع حالاتها، والربطُ والعلاقة يخرجان من مدار الماهيّة ويدوران حول واقعيّة الوجود المتّحد مع الماهيّة بنحوٍ من أنحاء الاتحاد.

وفي البحث عن العلل الموجبة لتحقّق الماهيّات المتنوِّعة نصل إلى العلل الأربعة: المادّيّة والصوريّة والغائيّة والفاعلّيّة.

بعض الناس يكتفون لتبيين الحوادث والواقعيّات بالعلل المادّيّة؛ ولكنّ مسار البرهان من طرق مثل إثبات التجرّد وكون النفس غير مادّيّة، يخرِجُ مبدأ العلّيّة من حصار المادّة وقصْرِها على المادّيّات، ويوصل تحليل معنى المادة إلى ضرورة العلة الصورية والغائية والفاعلية. وبواسطة إثبات الموجودات غير المادّيّة يُتوصَّل إلى عدم حاجة مسار العلّيّة إلى العلّة المادّيّة والصوريّة،

---

١. الشيرازي، الأسفار، ج٣، ص١٦٣.

وينتهي الاستدلال بنا إلى تقدّم العلّة الغائيّة على العلّة الفاعلة، وأخيرًا نكتشف أنّ فاعلّيّة العلّة الغائية لها الأصالة والتقدّم لتكون العلّة الفاعلة هي العلّة الأولى بالقياس إلى سائر العلل.

العلم المعرفة وواقعيّتها

المعرفــة ناظرة دائمًا إلى أمرٍ هــو متعلّقها وما يرتبط بها وهو المعلــوم. وتقبل المعرفة بلحاظ المدركات ومتعلّقات المعرفة انقســاماتٍ شتّى ومتنوّعة، مثل الفلســفة التي هي علم بالوجود وعوارضــه الذاتيّــة، أو الرياضيّات وغيرها من العلــوم الطبيعيّة. و«علم المعرفــة» أو «نظريّة المعرفة» هي علم أو معرفة متعلَّقها وموضوعها المعرفة والإدراك وليس الموضوعات الخارجيّة.

وكما إنّ الموضوعات المتنوّعة هي واقعيّات تتعلّق بها العلوم في الرتبة الثانية، كذلك المعرفة هي موضوع لعلمٍ من الرتبة الثانية يتعلّق بها ويدور حولها. هذا، ولكن لمّا كانت المعرفة نفســها علــمًا، فإنّها بتنقيح المنــاط وبتعدّد الجهة محكومة بالأحكام التي تنطبق على ســائر العلوم. ومن باب المثال: ينقسم «الكلّيّ» في علم المنطق إلى خمسة أقسام: جنسٌ، ونوعٌ، وفصلٌ، وعرَضٌ عامٌّ، وعرَضٌ خاصٌّ. ومفهوم الكلّيّ بدوره الذي هو مقسّــم للأقسام الخمسة المذكورة عندما يُقاس إلى مفهوم آخر قد يكون مصداقًا لهذه الأقســام نفســها. وفي الفلســفة أيضًا يُقسَّم التقابل إلى: التضادّ، والتناقض، والتضايف، والملكة وعدمها. وعندما يُقاس التقابل إلى مفهومٌ من المفاهيم الداخلة تحته قد يكون مصداقًا لأحدها.

وعلــم المعرفة ينطبــق عليه أيضًا ما ينطبق على ســائر العلوم من أحــكام مرتبطة بالظهور والتوسّع والتحوّل[1].

١. الجوادي الآملي، شريعت در آينه معرفت، ص٢٥٣.

علم المعرفة والمعارف العلميّة

علــم المعرفة من حيث إنّه علمٌ ناظرٌ إلى الأحكام الكلّيّة والعامّة لســائر العلوم والمعارف، يشــتمل على قضايا تنطبق على جميع العلوم والمعارف كما تنطبق على علم المعرفة نفسه من جهة أنّــه علمٌ. وهذه الأحكام إن لم تكن مأخــوذة كأصول موضوعة في علم المعرفة، فلن تكون من مسائل سائر العلوم، ولن تصلح لاستخدامها في تلك العلوم في مقام الحكم، ولن تكون معايير للتمييز والقضاء في قضاياها.

والقضايا والمسائل الأساس والبنيويّة في علم المعرفة هي:

أوّلًا: ثمّة طريق لمعرفة الواقع. وهذه القضيّة تعبّر عن مبدأ هو أصل واقعيّة العلم، والشكّ فيه يسدُّ باب الحوار والمعرفة، وإنكار هذا المبدأ لا يفضي إلّا إلى السفسطة.

ثانيًا: الطريق الذي يكشــف عن الواقع باسم العلم، هو معصوم بالنسبة إلى إراءته الواقع. وهذا المبدأ من اللوازم الضروريّة للمبدأ الســابق؛ وذلك لأنه إذا سُــلِبت خاصّيّة إراءة الواقع عن العلم سوف يتحوّل إلى جهل.

ثالثًا: الأشــخاص الذين يستفيدون من العلم ويستخدمونه للوصول إلى الواقع والكشف عنه، أحيانًا يســيرون في جادّة العلــم وفي بعض الحالات يتجــاوزون ضوابط العلم ويخطئون الجادّة، ويُحرَمون من إصابة الواقع، ويقعون في الخطأ والشــبهة. إذًا بعض الذين يطلبون الحياة العلميّة يصيبون الهدف ويصلون إليه وآخرون منهم ينحرفون عن المسار ولا يصلون إلى الهدف ولا يصيبون الغاية.

وعلم المعرفة لا يقدر، وليس مؤهلًا لاكتشــاف المصيبِ والمخطــئ في العلوم القبليّة التي يدرســها. ومعرفة المخطئ وتمييزه عن المصيــب في كلّ علمٍ تابعٌ للمبادئ والقواعد المعتمَدة في ذلك العلم.

يمكن لعلــم المعرفة أن يتحدّث عن خصائص المعرفة العلميّــة، وعن بعض أحكامها من قبيــل: الثبات، والتجــرّد، والدوام... كما يمكن لهذا العلم أن يتبنّــى موقفًا من الذين يرون أنّ

جميـع العلوم والمعارف البشريّـة عرضةٌ للتحوّل والتطوّر. ويمكن لعلـم المعرفة أن يحكم على طبيعـة التأثّر أو عدم التأثّر بين العناصر المعرفيّة للعلوم المختلفة؛ ولكن لا يمكن لهذا العلم أن يحكـمَ على معرفة علميّة بأنّها مطابقـةٌ للضوابط العلميّة أو غير مطابقة؛ بل مثل هذا الحكم من صلاحيّات العلم نفسه.

وهكـذا يتبـيّن أنّ الاختلافَ في العلوم والأخطـاءَ التي يقع فيها العلماء خلال مسـيرتهم العلميّـة، لا تترك أثرَها على الأصول العامّة والمبادئ المربوطة بالمعرفة الإنسـانيّة؛ أي لا يمكن الاسـتناد إلى الأخطاء العلميّة والتناقضات بين العلماء ليُحكَم على المعرفة كلِّها بأنّها مسـتحيلة أو لا جدوى منها.

ووجود الاختلاف والتهافت بين أهل النظر في العلوم المختلفة، لا يضرُّ بالمبادئ العامّة لعلم المعرفة؛ بل إنّ عالِم المعرفة يمكنه الاستناد إلى تنوّع المواقف العلميّة ليثبت إمكان المعرفة ووجود الصواب والخطأ في الاستدلال؛ وذلك أنّ طرح رأيين متناقضين في مسألة علميّة واحدة، يؤدّي بالـضرورة إلى إصابة أحد الرأيين للواقع وعدم إصابـة الآخر له وذلك بالنظر إلى عدم اجتماع النقيضـين وعدم ارتفاعهما. نعـم، قد لا يحقّ لعالِم المعرفة اختيار أحـدِ الرأيين والحكم بأنّه هو الصحيح وتخطئة الآخر، فمثلُ هذه المهمّة هي مهمّة الباحث في ذلك العلم الخاصّ بالاسـتناد إلى منطق ذلك العلم وضوابطه.

المنطق العلميّ هو الذي يقرر كيفيّات الاسـتدلال وطرائـق الانتقالات الذهنيّة، وترتيب القضايا في الأقيسة البرهانيّة، وخصائص موادّ القضايا اليقينيّة وغير اليقينيّة. وهو الذي يسمح للعلـماء في العلوم المتنوّعة بالحكم على القضايا بالخطأ والصواب، وبالموازنة بين الآراء والحكم على الصحيح منها والسـقيم. وإنّ عدم احترام قواعد المنطق يفضي إلى أخطاء في العلوم كلّها، ويؤدّي إلى ظهور القضايا المتهافتة.

وإذا كان وجود الخطأ دليلًا أو مبرّرًا للشـك في المعرفة، فـإنّ هذا لا يقتصر على علم دون علم، ولا يصيب بأذاه الفلسـفة وحدها؛ بل تشـمل تردّدات الشكّ جميع العلوم، سواء أكانت تجريبيّة أم غير تجريبيّة.

الفلسفة بالمعنى الخاصّ والعامّ

تستخدم كلمة «فلسفة» أو «حكمة» أحيانًا في معنًى عامٍّ يعادل العلم أو الإدراك، والمقصود من الإدراك والعلم في هذا الاستعمال الإدراك الصالح للحكاية عن الواقع الخارجيّ، والذي له قيمة معرفيّة في ميدان الكشف عن العالم، وتتّسع دائرة هذا العلم أو الإدراك في هذا الاستخدام لتشمل داخل حدودها العلوم التجريبيّة والطبيعيّة. ويمكن تقسيم العلم أو الحكمة في هذا الاستخدام إلى نظريّة وعقليّة.

الفلسفة والحكمة النظريّة تبحث عن الموجودات المتحقّقة بغضِّ النظر عن الإرادة الإنسانيّة. وهذا القسم من الفلسفة ينقسم إلى أقسام عدّة بتقسيمات متنوّعة، وأهمّ أقسام هذه الفلسفة ما يأتي:

١. الحكمة العليا وهي التي يطلق عليه اسم الفلسفة بمعنى أخص [والفلسفة التي هي المقسم لهذه الأقسام الثلاثة يقال له الفلسفة بالمعنى العام] ولأنها تبحث عن الواجب تعالى يقال لها «الإلهيات».

٢. الفلسفة أو الحكمة الوسطى وهي العلوم الرياضيّة، وتُسمّى أيضًا بـ«التعليميّات».

٣. الفلسفة السفلى وهي مجموعة العلوم الطبيعيّة، أو العلوم التجريبيّة كما تُسمى أيضًا.

موضوعُ العلوم الطبيعيّة هو الوجود المادّيّ، وموضوعُ علوم الرياضيّات يمكن أن يكون أمورًا تتحلّى بالتجرّد البرزخيّ؛ ولكنّها مقرونة بالمقدار والقياس، وموضوع الفلسفة بالمعنى الخاص (أفضل) هو واقع الوجود المطلق.

وعندما تُستخدم كلمة «فلسفة» ينصرف الذهن إلى هذا المعنى من معانيها. إذًا الوجود المطلق هو موضوع الفلسفة ومحمولاتها هو العوارض المطلقة التي تعرض على المطلق قبل التقيّد بالقيود الرياضيّة، والطبيعيّة، والأخلاقية، والمنطقيّة.

والفلسفة والحكمة التي تبحث عن الأمور المرتبطة بالإرادة الإنسانيّة وتقع عبرها هي بدورها تنقسم إلى أقسام عدّة أهمّها: تدبير المنزل، والأخلاق، وتدبير المدن وعلم الاجتماع.

وهذه التقسيمات المذكورة أعلاه رائجةٌ منذ القدم، وقد عمل فلاسفة الإسلام وحكماؤه

منذ زمن الفارابي على توضيحها وتفصيل الكلام عليها، ومن نتائج هذا الانقسام أنّ الفلسفة والحكمة ليست علمًا واحدًا، بل هي اسمٌ ينطبقُ على علومٍ متنوعة ومباحث شتى.

والفلسفة والحكمة بالمعنى الخاصّ والتي تُسمّى أيضًا بالإلهيّات، هي علم خاصٌّ لا يدّعي الشمول واحتضان سائر العلوم والمعارف في دائرته، ومن الأقوال التي لا تتمتّع بالصحّة والصواب على الرغم من اشتهارها وكثرة تكرارها، القول بأنّ الفلسفة كان تحضن تحت جناحها أو تضمّ في رحمها جميعَ العلوم؛ لكنّ العلوم ذات الطابع التجريبيّ بدأت تخرج من حضن تلك الأمّ تدريجًا. ووجهُ عدم صحّة هذا الكلام هو أنّه لو كان المراد هو أنّ الفلسفة بالمعنى العام كانت أمًّا للعلوم، فإنّ هذا الكلام غير دقيق، وهذه العلوم التي كان يطلق عليها لفظ فلسفة بالمعنى العامّ لم تكن أبدًا علمًا واحدًا له موضوعٌ محدد ومسائل ومبادئ مشتركة، بل كانت تلك العلوم مختلفة متنوّعة يبدأ بعضها من تجربة دارت حول موضوع، وبعضها الآخر له منطلقات أخرى وهكذا. وإذا كان المراد من هذا الكلام الفلسفة بالمعنى الخاصّ، فإنّ هذا القسم من الفلسفة لم يدّع يومًا احتضان العلوم حتى يُتَّهم بطردها أو التخلّي عنها، أو يُنسب إلى تلك العلوم تركُ حضن تلك الأمّ وتحليقه بعيدًا عنها. وإذا كان المراد أنّ المنهج العقليّ والتجريديّ مال إلى الأفول إثر سيطرة المنهج التجريبيّ، فإنّه كلام صحيح؛ ولكن ينبغي أن يُعلَم أنّ التجربة هي القاعدة التي كانت تقوم عليها وتنطلق منها العلوم الطبيعيّة من بدايات ولادتها.

الفلسفة والعلوم الجزئيّة

تُعرّف الحكمة عند بعض الفلاسفة بتحوّل الإنسان إلى عالَمٍ علميّ مشابهٍ للعالم الواقعيّ.

وقد ورد مثل هذا التعريف على لسان الفارابي والحكماء الذين أتوا بعده. وهذا التعريف ناظر إلى الفلسفة والحكمة بالمعنى الخاصّ، واعترافُ الحكماء ومنهم أبو علي في رسالة «الحدود» بصعوبة تعريف الأشياء وصعوبةِ تشخيص ذاتيّاتها وتمييزها عن عرضيّاتها ناظرٌ إلى الأمور الطبيعيّة والحقائق المادّيّة[١].

١. ابن سينا، التعريفات، ص١.

والعلوم الفلسفيّة والرياضيّة وبعض الأخلاقيّات تستفيد من المفاهيم التجريديّة والعقليّة ومعرفة حقائق هذه الأمور وعوارضها الذاتيّة، وتبعًا لذلك جريان البراهين والقياسات اليقينيّة فيهــا من الأمور العامّة والمنتشرة. أمّا العلــوم الطبيعيّة، فإنّها تحاول اصطياد المفاهيم والماهيّات بواســطة التجربة، ولهذا تواجه صعوبات جمّــة في مجال معرفة الحقائــق، ويصعب عليها إقامة البراهين اليقينيّة للوصول إلى المعارف.

وقــد أدّى الضعف البرهانيّ في العلوم الطبيعيّة إلى اكتفاء هــذه العلوم بالمقدّمات والنتائج الظنّيّــة، واكتُفِي بالآثار العمليّة المترتّبة على القياســات الظنّيّة. ولا يَتوقَّع الإنســان من العلوم التجريبيّة أكثر من النتائج العمليّة التي تساعدُه على التحكّم في الطبيعة والسيطرة عليها. وأما في المسائل التي لا تترتّب عليها آثار عمليّة مباشرة، فلا ينفع فيها ما هو أدنى من اليقين.

الفصل الثاني:

العلم والإيمان

الأسئلة الفلسفيّة والإيمان الدينيّ

السؤال عن المبدأ والمعاد والسبيل الذي يؤمّن للإنسان ويضمن له السعادة الأبديّة، وكذلك السؤال عن الجزئيّات المرتبطة بهذا السبيل أي الوحي، كلّ هذه الأسئلة هي، على حدِّ تعبير الحكيم السبزواري، من النوع الذي لو تركه الإنسان وفرّ منه، فإنّها هي نفسها تلاحقه من الداخل ولا تتركه أو تغادره، والعلم الذي يتولّى مساعدةَ الإنسان للعثور على جواب عن هذه الأسئلة هو علم الفلسفة الأولى، والعلم بهذه الإجابات يمكن أن يناله الإنسان بواسطة الشهود، ولكنّ الشاهد الواصل لا يمكنه نقل هذه المشاهدات إلى غيره، ما لم يُعِدْ صياغتَها في قوالب العلم الحصوليّ وأطره الخاصّة.

وعلى ضوء هذه الإشارة فإنّ من يحاول حصر السبيل إلى هذه المعارف بالشهود، فإنّه يعمل على تخريب بنيان التوحيد وهدم أركانه بطريقة غير واعية؛ وذلك لأنّ هذا الحصر لا يبقي سبيلًا إلى هداية الآخرين، ولا للدفاع العقلانيّ عن الأدلّة على المعارف الدينيّة، ويسدّ أبواب الهداية ونقل المعارف الحقّة إلى غير أهل الشهود. كما إنّ جعل الشهود المعيارَ الأوّل والأخير دون أن يوضع إلى جانبه ميزانٌ لتمييز الخطأ من الصواب، والصحيح من السقيم، يسمح لكلّ شخصٍ أن يدّعي ما يريد، فيدّعي أحدهم شهود الشرك والآخر شهود التوحيد.

ونتيجة السوء المترتّبة على الاستغناء عن البرهان الحصوليّ والمفاهيم الذهنيّة، هي سدٌّ لباب التوحيد ورفع للتكليف به، كما ورد في كلام الإمام الصادق عليه السلام مع أحد الزنادقة، حيث يروي هشام أنّ زنديقًا سأل الإمام الصادق عليه السلام عن الله تعالى، فذكر له بعض صفاته الثبوتيّة والسلبيّة، ثمّ وصف الله بأنّه ربٌّ ومعبودٌ، وقال عليه السلام:

«وليس قولي الله إثبات هذه الحروف: ألف، لام، هاء؛ ولكنّي أرجع إلى معنًى هو شيء خالق الأشياء وصانعها وقعت عليه هذه الحروف، وهو المعنى الذي يُسمّى به الله والرحمان والرحيم والعزيز وأشباه ذلك من أسمائه وهو المعبود جلّ وعزّ».

قال السائل: فإنّا لم نجد موهومًا إلّا مخلوقًا. قال أبو عبد الله عليه السلام:

«لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعًا؛ لأنّا لم نُكلَّف أن نعتقد غير موهومٍ؛ ولكنّا نقول: كلّ موهومٍ بالحواسّ يُدرَك، فما تجده الحواس وتمثّله فهو مخلوق ولا بدّ من إثبات صانع...»[1].

في هذا الحوار يؤكّد الإمام عليه السلام أنّ المراد من الأسماء والصفات المذكورة هو مصداقها الخارجيّ وواقعها، والزنديق في ردّه على الإمام عليه السلام يريد سدّ باب البحث والحوار والحكم على المفاهيم بالعجز عن الحكاية عن الواقع الخارجيّ، بدعوى أنّ كلّ ما يحضر في أوهامنا وأذهاننا هو مصنوع لنا ولا واقع له، فيجيب الإمام بأنّه لو صحّ ما يقول المحاور لترتّب على هذا الكلام ارتفاع التكليف بالاعتقاد بالتوحيد؛ وذلك لأنّ الإنسان يُفترض أنّه مكلّف بالإيمان والاعتقاد بالمصداق الخارجيّ وغير الوهميّ لله، وبحسب اعتقاد الزنديق كلّ ما يخطر في أذهاننا هو وهمٌ مخلوق لهذه الأذهان ومصنوع من مصنوعاتها، يحضر لدى الذهن في أوضاع وظروف خاصّة، ويزول من الأذهان إثر طروء أوضاع مغايرة. وعليه كيف يمكن للإنسان الذي يعيش في أفق المفهوم الذهنيّ، وهو محروم من مشاهدة الوحدة الحقّة الإلهيّة والأسماء الحسنى، مثل هذا الإنسان كيف يمكن أن يُكلّف بالإيمان ويُطالب به.

وبعد الإشارة إلى التالي الفاسد الذي يترتّب على كلام الزنديق، تابع الإمام عليه السلام في مقام الاستدلال المفهوميّ وإقامة البرهان لإثبات وجود الله تعالى عن طريق المصنوعات التي تُدرك بواسطة الحواسّ، وبيّن كيف يمكن بواسطتها التوصّل إلى الصانع الذي لا يُدرك بواسطة الحواسّ، وبيّن له أنّ هذا البرهان كافٍ لإثبات وجوده تعالى.

والسؤال عن التوحيد بالنسبة إلى أولئك المحرومين من الشهود والعلم الحضوريّ، سؤال

---

١. ابن بابويه القمي، التوحيد، ص٢٤٥.

ينبع من وجود الإنسان، ولا يسكتُ هذا السؤال عن الإلحاح على صاحبه بأقلّ من اليقين، وهو سؤال يحتاج إلى جواب عنه يظهر أثره العظيم في تكوين حقيقة الإنسان.

والمبدأ والمعاد ليسا مجرّد حقائق ينطبق عليها القول المعروف: «لا يضرّ من جهله، ولا ينفع من علمه»[١]، بل إنّ هاتين الحقيقتين يشتمل العلم بهما على نبأٍ عظيم، ويمكن للجهل بهما أن يكون مصدر خطرٍ كبير على الإنسان؛ أي حتى لو كان احتمال المعاد ضعيفًا وضئيلًا، فإنّ المحتمل عظيم وشديد الخطر، والعقل العمليّ يحكم بضرورة احتماء الإنسان من الخطر الداهم الذي قد يترتّب على هذا الاحتمال الضعيف المرتبط بصحّة المعاد.

وهذا الحكم هو الذي يشير إليه الإمام الصادق عليه السلام في حواره مع عبد الكريم بن أبي العوجاء، عندما يقول له:

«إن يكنْ الأمر كما تقول، وليس كما تقول نجونا ونجوت؛ وإن يكن الأمر كما نقول وهو كما نقول نجونا وهلكتَ»[٢]،

وبالتالي لا مبرّر يسمح للإنسان بتجاوز هذا السؤال والقفز عنه أو تجاهله.

التلقينات السفسطائيّة ونفي العلاقة بين العلم والإيمان

الإنسان الذي يقع تحت تأثير التلقينات السفسطائيّة المعقّدة والخفيّة، بل الظاهرة والواضحة للعيان في هذا العصر، محرومٌ من المعرفة المفهوميّة بالحقائق الميتافيزيقيّة والمبادئ الدينيّة، ويعمد هذا الإنسان في دفاعه عن الرؤى الحسّيّة والنِحَل التي ترعرعت في أحضان هذه الرؤى بطريقة بتراء وعقيمة، يعمد متعجّلًا إلى البراءة من التفكير الفلسفيّ والثقافيّ الذي نما في أحضان العقل وشرب من كأس سماء الوحي.

مثل هذا الشخص الغارق في المباحث المفهوميّة والمستغرق فيها، يسعى معتمدًا على بعض الأمور والأشياء التي ليست خارجة عن دائرة المفاهيم، لمهاجمة المفاهيم العقليّة والتصويب

---

١. الكليني، الكافي، ج١، ص٣٢.

٢. م.ن، ج١، ص٧٨.

على حكايتها وكشفها عن الواقع وهدايتها إلى الحقائق الواقعيّة والمبادئ الدينيّة، ويبني هجومه ومواجهته على ذلك النوع من المفاهيم التي يحاول الهجوم عليها وتفنيدها.

ومن الشبهات الرائجة في المؤلّفات والمصنّفات الكلاميّة الغربيّة أن لا علاقة مباشرة بين الإيمان والبرهان والاستدلال؛ وذلك لأنّ كثيرًا من الأشخاص الذين يصنّفهم هؤلاء في دائرة أهل المعرفة العلميّة والبرهان في ما يرتبط بالأمور والمبادئ الدينيّة، إنّ كثيرًا من هؤلاء الأشخاص لهم سلوكٌ شركيٌّ ومواقف إلحاديّة، كما إنّ كثيرًا من المؤمنين عاجزون عن إقامة البرهان والاستدلال على ما يؤمنون به.

والردّ على هذا الكلام قد تبيّن ممّا قلناه حول العقل النظريّ والعقل العمليّ، والعلم والإيمان؛ وذلك لأنّ القضايا العلميّة هي حاصلُ ونتيجةُ الربط الذي يقع في ميدان النفس بين الموضوع والمحمول، وإدراك هذه العلاقة من وظيفة العقل النظريّ ومهامّه. والإيمان هو علاقةٌ وصِلَةٌ بين النفس ومعلومها، سواء أكان معلومًا حصوليًّا أم حضوريًّا، وعقد هذه الصلة وإقامة هذه العلاقة من وظائف العقل العمليّ ومهامّه، وهذا ما يُسمّى بالعقيدة والاعتقاد.

والإدراكات النظريّة للإنسان حسّيّة، وخياليّة، ووهميّة وعقليّة، والإيمان والميول العمليّة للإنسان بجميع مراتبها ومستوياتها المتصوّرة، تدور مدار هذه المدركات. وبالتفكيك بين العلم والإيمان في المراحل التي يُتصوّر فيها مثل هذا التفكيك، وقد تقدّم بعض ما يرتبط بهذا المطلب سابقًا، يحقّق أربعة أنواع من الأشخاص، هم: عالمٌ مؤمنٌ، وعالم كافرٌ أو فاسقٌ، ومقدّس متحجِّر، وجاهل كافرٌ.

وهذا الكلام الآنف الذكر يبيّن لنا أنّ التفكيك بين العلم والإيمان في المراحل والمراتب المختلفة للسلوك الدينيّ، لا يعني بأيّ شكلٍ من الأشكال التفكيك والانفصال بين الدين والعقل، وذلك بمعنى الحكم على العقل بالعجز عن معرفة الأصول الدينيّة والحقائق الميتافيزيقيّة؛ بل إنّ التفكيك المشار إليه أعلاه، يكشف عن أنّ الأشخاص المحرومين من العلم الشهوديّ والحضوريّ لحقائق الخلق ليس عندهم طريق لتمييز صحيح المعتقدات من سقيمها سوى طريق العقل؛ وذلك لأنّ الإيمان الذي هو فعلٌ ومهمّة من مهام العقل العمليّ، وتعبير عن

ميل الإنسان إلى الأمور التي أدركها وتحقّقت في وعاء الإدراك والوعي الإنسانيّ، فإذا كانت هذه الأمور مبنيّة على أمور يرى الإنسان صحّتها وصوابيّتها، عندها يكون الإيمان بها إيمانًا عالميًّا، وإذا كانت هذه الأمور غير متيقنّة ومع ذلك تعلّق الإيمان بها، فهذا الإيمان هو إيمان متحجّر. وفي المقابل إذا أخذ الإنسان موقف عدم الإيمان تجاه الأمور التي تعلّق علمه بصحّتها، فمثل هذا العلم مقترنٌ عند صاحبه بالكفر أو الفسق، وإذا أخذ الإنسان موقف عدم الإيمان تجاه القضايا التي يجهلها ولا علم له بها، فيكون قد جمع بين الجهل والكفر أو الفسق.

الإيمانُ ميلٌ نفسيٌّ، يصحّ إذا كان مبنيًّا على أمرٍ صحيحٍ، ويكون إيمانًا غير صحيحٍ إذا بُني أو تعلّق بأمر غير صحيحٍ. وعليه إذا انسدّ باب التمييز بين الخطأ والصواب في المسائل الميتافيزيقيّة والمبادئ الدينيّة، وفُرِض الإصرار على الواقعيّة المستمرّة للإيمان وكونه أمرًا حيويًّا، سوف ينسدّ باب التمييز بين المؤمنين بأربابٍ متفرّقين والمؤمنين بإلهٍ واحدٍ قهّار.

التلازم الوجوديّ بين العلم والإيمان في النصوص الدينيّة

ثمّة تلازمٌ وجوديٌّ بين العلم والإيمان الصحيح؛ وذلك بالنظر إلى دور العقل في مجال المعرفة بالقضايا الدينيّة، ودوره في تقويم الإيمان السليم وتطويره، وهذا التلازمُ هو تلازمٌ وجوديٌّ وليس تلازمًا عدميًّا. ومن هنا، نجد تأكيدًا في عددٍ من الأحاديث على الربط بين الإيمان والعبوديّة وبين المعرفة والعلم:

- ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨).
- «ما آمن المؤمن حتّى عقل»[1].

ويُستفاد من بعض النصوص الربط بين مستوى الإيمان ومرتبته ومستوى العلم والمعرفة عند الأشخاص:

- «المتعبّد بغير علمٍ كحمار الطاحونة، يدور ولا يبرح من مكانه»[2].

---

١. الخوانساري، شرح غرر الحكم، ج٦، ص٧٠.

٢. م.ن، ج٢، ص١٢٥.

ـ «ينبئ عن قيمة كلّ امرئٍ علمُه وعقلُه»[١].

ـ «على قدرِ العقلِ يكون الدينُ»[٢].

وقد ورد ذمّ العلم إذا لم يكن مقترنًا بالإيمان والعمل:

ـ «وقود النار يوم القيامة كلّ غنيٍّ بخِلَ بمالِه على الفقراء، وكلُّ عالمٍ باعَ الدين بالدنيا»[٣].

ـ «أمقتُ العبادِ إلى الله. . . العالم الفاجر»[٤].

ـ «كم من عالمٍ فاجرٍ وعابدٍ جاهلٍ، فاتّقوا الفاجر من العلماء والجاهل من المتعبّدين»[٥].

وهذه الرواية الأخيرة تجمع بين التفكيك بين العلم والإيمان، وبين ذمّ العلم الذي لا يكون للإيمان قرينًا، وكذلك تذمّ الإيمان والتعبّد غير المبنيّ على العلم أو المقترن به، وتدعو إلى الفرار من الطرفين (العالم غير المؤمن، والعابد الجاهل).

وورد في بعض الأحاديث والروايات أنّ العلمَ هو خير قرينٍ للإيمان:

ـ «نِعْمَ قرين الإيمان العلم»[٦].

وورد في بعض الأخبار أنّ خيرَ العلم وأنفعَه ما اقترن بالعمل وظهر على الجوارح:

ـ «أنفع العلم ما عُمِل به»[٧].

ـ «أحسنُ العلمِ ما كان مع العمل»[٨].

ـ «أشرفُ العلم ما ظهر في الجوارح والأركان»[٩].

---

١. الخوانساري، شرح غرر الحكم، ج٦، ص٤٧٦.

٢. م.ن، ج٤، ص٣١٢.

٣. م.ن، ج٦، ص٢٤٠.

٤. م. ن، ج٢، ص٤٣١.

٥. م. ن، ج٤، ص٥٥٦.

٦. م. ن، ج٦، ص١٥٩.

٧. م. ن، ج٢، ص٣٨٦.

٨. م. ن، ص٤٢٠.

٩. م.ن، ص٤٢٢.

وعلى ضوء هذا المعيار تبيّن روايات أخرى أنّ شرّ العلوم هي العلوم غير المقترنة بالعمل:

- «العلمُ بلا عملٍ وبالٌ»[١].
- «آفةُ العلمِ تركُ العملِ به»[٢].
- «شرُّ العلمِ علمٌ لا يُعمل به»[٣].
- «علمٌ بلا عملٍ حجةٌ لله على العبد»[٤].

تفيد الأحاديث المنقولة أعلاه أنّه على الرغم من تأكيد إمكان الانفصال ونفيِ التلازم السلبيّ بين العلم والإيمان، فإنّ بين الطرفين تلازمًا وجوديًّا؛ أي إنّ الإيمان الصحيح والصائب هو الإيمان اليقينيّ، والمحكم والمضمون من التغييرات التي تطرأ على الخيال أو تحصل فيه، ومثل هذا الإيمان لا يتحقّق إلّا إذا تعلّق بأمرٍ حقيقيٍّ وكان مقترنًا بمعرفة يقينيّة، وكما إنّ الإيمان المجرّد من المعرفة والعلم الصحيح خطِر وخَطَرٌ، كذلك المعرفة المجرّدة عن الإيمان خطِرةٌ وهي منشأ للآفات.

التلازم الوجوديّ بين العلم والإيمان يعني أنّ المراتب العالية من الإيمان لا يمكن تحقّقها وتحصيلها دون الوصول إلى المراتب العالية من العلم. وعلى ضوء هذا، لا يمكن لمن يبتغي الإيمانَ السالمَ والسليمَ، أن يعفيَ نفسَه من تحصيل العلم والمعرفة، ولا يمكن دحضُ هذه الحقيقة بالكلام على عددٍ كبيرٍ من الجاهلين المؤمنين، أو الاستناد في إبطالها إلى وجود علماء فاسقين، حتّى لو كانوا كثيرين. ولا يمكن غضّ النظر ولا تجاهلُ عجز الفلاسفة عن إثبات وجود الباري، والمرور على ذلك مرور الكرام، والقناعة بالظنّ بأنّ ما في الكتب السماويّة من حديث وجود الله ما هو إلّا حديث عن الإحساس بوجوده تعالى، واكتفاءٌ بالتجربة الدينيّة وأنّ ما تكشف عنه التجارب الشخصيّة لا صلةَ له بعالم الإثبات والبرهان على وجوده تعالى، أو بالاعتقاد والقول

---

١. م.ن، ص٨.

٢. م.ن، ج٣، ص١٠٧.

٣. م.ن، ج٤، ص١٧٠.

٤. م.ن، ص٣٥١.

بأنّ لغة الدين أجنبيّة عن اللغة الفلسفيّة، وأنّ طريقَ الدين لا ربط له بطريق الفلسفة، ولا يوجد ربط وجوديّ ومباشر بين العقل والعلم من جهة والإيمان من جهة أخرى.

وعلى الرغم من أنّ الأعلم والأعقــل ليس بالضرورة أن يكون الأكثر إيمانًا والأكثر تديّنًا، وعلى الرغم من أنّ بين غير المؤمنين وغير المعتقدين كثيرٌ من الأشخاص بلغوا في العلم الإنسانيّ منزلةً عاليةً، وحازوا قصب السـبق فيه؛ على الرغم من ذلك كلّه، فإنّ ذلك لا ينتج ولا يسمح باستنتاج أنّ العقل شيطانيٌّ ودنيويّ ومضلٌّ؛ وذلك لأنّ الانفصال في بعض الموارد ونفي التلازم السلبيّ بين العلم والإيمان، لا يعني سلب التلازم الوجوديّ بين ولا ينتج هذه النتيجة أبدًا.

المؤمنون المتحجّرون والجاهلون المتنسّكون

الغفلةُ عــن التلازم الوجوديّ بين العلــم والإيمان يفضي إلى الاعتقاد بــأنّ طريق البرهان والعلــم الحصوليّ طريق غير مفــضٍ إلى إثبات المبادئ الدينيّة، أو أنّه فصــل زائدٌ. وتؤدّي هذه الغفلــة أيضًــا إلى أن تكون نتيجة التعقّل التي هي مصداقٌ لـ«على قــدر العقل يكون الدين»[١]، حركة متطرّفة أو أمرًا احترافيًّا.

وقد أدّت جهود من هذا القبيل إلى تشكّل تيّار من المتكلّمين الغربيّين حرم نفسه من التفكير العقليّ أو اختار الإعراض عن الدين المنســجم مع المبادئ العقليّة الفلسفيّة، ومن الطبيعيّ بعد استيلاء المنهج الحسّيّ وســيطرته على الفكر الغربيّ عمومًا ومنهم بعض اللاهوتيّين، وأن يبقى الخيــار - بعد هذا التحول الفكري الخطير- هــو الدفاع عن الدين بوصفه واقعيّةً إنســانيّةً أو اجتماعيّةً وليس أكثر.

والقيمة الفلسفيّة للمعرفة الحسّيّة في مجال البحث عن القضايا الدينيّة والحقائق الميتافيزيقيّة؛ بل حتّى في مجال البحث عن الحقائق الطبيعيّة، ليس شيئًا سوى السفسطة والشكّ، والمتكلّمون الذيــن ينطلقون في دفاعهم عن الدين من هذا القاعــدة الفكريّة لا يمكنهم تجاوز دعوى كونه أكبرَ أو أعمقَ من مجموعة من الأحاســيس والعواطف. وهذا الموقف الفكريّ باعتماده الفصل

---

١. الخوانساري، شرح غرر الحكم، ج٤، ص٣١٣.

ونفي التلازم الوجوديّ بين العلم والإيمان، ينشّئ مجموعة من المؤمنين المتحجّرين والجاهلين المتنسّكين الذين لا بدّ من الفرار منهم؛ وذلك لأنّ هذا الصنف من المؤمنين إن كان راسخًا في إيمانه وصادقًا فيه، ليس عنده خيارٌ سوى الفتوى بتعطيل العقل عن إدراك المعارف العميقة الدينيّة، أو الإذعان للتبرير والتفسير المادّيّ والطبيعيّ، وأخيرًا الطعن على الحكماء وطردهم من حظيرة الإيمان.

عندما يُقال العقل من مهامه ويُزاح عن وسادة الحكم في ما يرتبط بالمبدأ والمعاد، وعندما تتحوّل القضايا الميتافيزيقيّة (مسائل الفلسفة وما بعد الطبيعة) إلى قضايا مهملة وغيرِ ذات معنًى، لا يتمكّن العلم من الحلول محلّ العقل للتمييز بين صالح الإيمان وفاسده؛ وفي مثل هذه الحالة لا يبقى ثمّة فرقٌ بين الإيمان بالطاغوت والإيمان بالله. وعندها سوف يبقى الإنسان حائرًا تائهًا عاجزًا عن اختيار واحد من الآلهة والأرباب المتفرّقين ليكون موضوعًا لإيمانه، ولا شيء أخطر على الإيمان من خسران وسائله الدفاعيّة وأرضيّته الصلبة العقليّة التي يقف عليها للدفاع عن نفسه.

أوّل العلم معرفة الجبّار

إذا فتح العلمُ بابَ معرفة الله الجبّار: «أوّل العلم معرفة الجبّار»[١]، يمكنه أن يسهمَ في مساعدة الإنسان على التمييز بين الصحيح والفاسد في مجال الدين والأمور الدينيّة، وفي هذه الحالة أهمّ العلوم المطلوبة هي العلوم الأكثر إسهامًا في أداء هذه المهمّة الجليلة: «ألزمُ العلم (لك) ما دلّك على صلاحِ دينك وأبانَ لك عن فسادِه»[٢].

وإذا ساد التعقّل وكان له دورٌ في تشكيل الفكر الإنسانيّ، واستخدم العقل بطريقة عادلة ومنصفة: «الإنسان بعقله»[٣]، وأُعطي دورَ الحكم في مجال التمييز بين صلاح الإيمان وصالحه، وبين فاسده وفساده، فإنّه لا يُتوقّع منه أن يحكم على الإيمان بأنّه من فضول الأمور وسفاسفها؛ بل سوف يكون كما وُصِف:

---

١. ابن بابويه القمي، التوحيد، ص٣٤.

٢. شرح غرر الحكم، ج٢، ص٤٧١.

٣. م.ن، ج١، ص٦١.

«العقل رسـول الحق»[١]، و«العقل صديـق مقطوع»[٢]، و«صديق كلّ امـرئٍ عقلُه وعدوّه جهله»[٣].

وسـوف يظهر أنّ هذا العقل الذي هو أحسن الهدايا الإلهيّة التي أهداها للإنسان قادرٌ على سَوْق الإنسان إلى فلاحه وصلاحه، وأنّه أفضل الأسلحة والوسائل: «العقل سلاح كلّ أمرٍ»[٤]. يقول أمير المؤمنين عليه السلام في فضل العقل ونفعه الإنسـان: «ما قسـم الله سـبحانه بين عباده شيئًا أفضل من العقل»[٥].

إهانة العلم الحصوليّ وتعطيل العلوم العقليّة

لا بـدّ من الالتفـات إلى أنّ ما بدر من أهل العرفان الصافي مـن تحقير للعلم الحصوليّ بعد نيل الشـهود ومعانقة الحقائق حضوريًّا يختلف عن تعطيل العقل الذي ظهر إثر رواج واعتناق المذهب الحسّيّ في المعرفة، والفارق الأسـاس بين الموقفين هو أنّ أهل العرفان يعترفون للعقل بدوره وخدماته التي يمكن أن يسدِيَها في ميدان المعرفة؛ ولكنّهم يرون عدم كفايته.

والعلـم الحصوليّ والمعرفة العقليّة في المراحـل الأولى هي الميزان لإصلاح الدين والإيمان: «الدين لا يصلحه إلّا العقل»[٦]. وفي المراحل اللاحقة أي بعد الإيمان والعمل الصالح ينفتح باب الشـهود والمعرفة الحضوريّة، وينال الإنسان بالشـهود والحضور ما كان يناله ويدركه بواسطة المفاهيـم. وهذه المرتبة من الإدراك ليسـت مفصولـة عن الإيمان، ولهـا خصائصها ولوازمها الخاصّة بهـا، وعلى الرغم من عدم معاداة العقل في هذه المرتبة وعـدم مخالفته؛ لكنّ أفق الفهم ليس هو أفق العقل، وهذه حقيقةٌ يذْعِن بها العقل ويشـهدُ بصحّتها، فهو يعترف بأصل المعرفة

---

١. م.ن، ص٧٠.

٢. م.ن، ص٨٥.

٣. الكليني، الكافي، ج١، ص١١.

٤. الخوانساري، شرح غرر الحكم، ج١، ص٢١٠.

٥. م.ن، ج٦، ص٨٠.

٦. م.ن، ج١، ص٣٥٣.

الحضوريّة والشهوديّة ويقرّ بعلوّ الباري عن مفاهيم العالِمين وشهود الواصِلين، وقد ثبت هذا الأمر بالبرهان العقليّ. وإذا كانت غاية الفضائل الإنسانيّة هي العقل: «غاية الفضائل العقل»[1]، فإنّ غاية العقل ومنتهاه الوصول إلى معرفة التخوم التي يمكن لهذا العقل وطؤها والوصول إليها، وشتّان بين الاعتراف ببلوغ الغاية وبين التعطيل: «غاية العقل الاعتراف بالجهل»[2].

دعوى مخالفة المقتضيات الشرعيّة للبراهين الفلسفيّة

بعد اليأس من المناهج العقلية في بيان الحقائق فوق الطبيعية [المجردة] والأصول الدينية، أو بعد الاعتقاد بأنّه أمرٌ زائدٌ أو غير مفيد، عبّر عددٌ من أصحاب هذه الرؤية عن موقفهم السلبيّ من دخول العقل على خطّ الإيمان وأعلن نفي العلاقة بين الدين والإيمان من جهةٍ والعلم المفهوميّ والحصوليّ من جهة أخرى. وقد وردت مثل هذه الفكرة على ألسنة عدد من المفكّرين وعبّروا عنها بطرق شتّى منها أنّ الأديان عمومًا، والأديان الإبراهيميّة على وجه التحديد، لم تطرق باب البرهان للاستدلال على وجود الله في نصوصها الدينيّة، وعلى ضوء هذا الموقف مال كثير من المتكلّمين والفلاسفة إلى تجنّب إقامة البرهان على وجود الله، أو على الأقلّ اعتقدوا عدم جدواه، وثمّة من رأى مثل بول تيليخ أنّ إقامة البرهان على وجود الله عملٌ لا جدوى منه، وليس هذا فحسب؛ بل هو خلاف ما يقتضيه الدين وهو شكل من أشكال الإلحاد[3].

وقد ورد في القرآن الكريم أنّ وجه الله حاضرٌ مرئيٌّ لا يمكن التوجّه إلى غيره: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥)، ووجود الله تعالى بمقتضى قوله عزّ وجلّ: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ (إبراهيم: ١٠)، مسلّمٌ لا يقبل الشك ويطرق الريب بابه، وهذا ما يقرّر كذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصّلت: ٥٣)، فوجوده تعالى بحسب هذه الآية الشريفة الأخيرة أوضح وأجلى من وجود أيّ شيء آخر، وقد عدّ ابن سينا وغيره من حكماء المسلمين هذه الآيات قريبة في دلالتها من برهان الصدّيقين الذي هو شكلٌ من أشكال البرهان الوجوديّ.

---

١. م.ن، ج٤، ص٣٧٤.

٢. م.ن.

٣. هيک، فلسفه دين، ص٣١.

بلى؛ إذا كان وجود الله كوجود العنقاء على قمّة جبل قاف، محجوبًا بستارة الغيب وغيب الغيوب، فلا عجب من أن يعجز البرهان عن الوصول إليه والكشف عنه بطريقة الفلاسفة والمناطقة.

الاستدلال المنطقيّ في النصوص الإسلاميّة

أهمّ ما يُراد الإشارة إليه في الكلام المنقول آنفًا عن المتحفّظين على البرهان الفلسفيّ في مقام الاستدلال على وجود الله، هو أنّ مثل هذا الأسلوب من الاستدلال غيرُ موجود في النصوص الدينيّة وليس معهودًا من طريقتها. ومثل هذا الكلام أو الحكم مخدوش وغير مقبول، على الأقلّ في ما يرتبط بالقرآن الكريم.

في بدايات النزول كان القرآن يخاطب بين من يخاطب أهلَ الكتاب والمشركين الذين لم يكونوا جميعًا منكرين لوجود الله من الأساس، ومشكلة نبيّ الإسلام وغيره من الأنبياء الذين سبقوه هو مشكلة السلف والوثنيّة والثنويّة ونظائرها. وبحسب القرآن في موارد عدّة إنّ المعاندين والمعارضين لرسول الله ﷺ لو سُئلوا عن الله لاعترفوا بخالقيّته: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (العنكبوت: ٦١). ويؤكّد القرآن الكريم هذه الحقيقة في آيات أخرى، منها قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (العنكبوت: ٦٣)، ويقول عزّ وجلّ في آية أخرى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان: ٢٥)، ويقول علا شأنه: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ (الزخرف: ٩)، ويقول أيضًا: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (الزخرف: ٨٧).

تفيد هذه الآيات أنّ مشكلة وثنيّي الحجاز وغيرهم من عبدة الأصنام لم تكن تدور حول الاعتقاد بذات الله وخالقيّته وبعضٍ آخر من صفاته؛ بل كان مركز الخلل في عقيدتهم هو التوحيد الربوبيّ. فقد كانوا يعبدون الأصنام والأوثان ويتّخذونها أربابًا، وكانوا يعتقدون أنّ لها دورًا وتأثيرًا في حياتهم، وكانوا يتقرّبون إلى الله بعبادتها. وقد أشار الله تعالى في القرآن إلى

هذه النقطة الأخيرة بقوله: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إلى اللهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣)؛ حيث تدلّ هذه الآية بحسب الإقرار الذي ينقله القرآن عنهم، أنّ عبادتهم للأصنام سببها أنّها تقرّبهم من الله تعالى. ويقول تعالى في آية أخرى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ (يونس: ١).

ومن البديهيّ أنّ القرآن في غنًى عن الاستدلال على أصل وجود الله تعالى في مواجهة هذا النمط الفكري في الاعتقاد. ومن هنا، نجد القرآن يؤكّد، من جهة، أنّ اعتقادهم مفتقرٌ إلى الدليل؛ ومن جهة أخرى يقيم البرهان على توحيد الله في الربوبيّة.

ثمّ إنّ آيات القرآن الكريم ليست محصورة بالموارد التي عرضناها آنفًا، ففي عدد من الموارد يبيّن القرآن الكريم أنّ دعاوى منكري المبدأ والمعاد تفتقر إلى الدليل والبرهان، والاستناد إليها استناد إلى الظنّ والتخمين، وفي موارد أخرى أيضًا تصدّى القرآن لإقامة البرهان والدليل على إثبات الخالق جلّ وعلا.

وعندما يخاطب القرآن الكريم أو يواجه الدهريّين الذين يعتقدون أنّ حياتهم ومماتهم لا تصحّ نسبتها إلى غير الدهر والطبيعة، فإنّه يناقش دعواهم هذه ويقيم البرهان في مواجهة أقوالهم، وقد فتحت هذه المحاجّات أبوابًا وفصولًا فلسفيّة خاصّة.

ينقل القرآن الكريم خلاصة تصوّرهم واعتقادهم في استناد حياتهم وموتهم إلى الدهر في الآية الكريمة التي تقول: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: ٢٤). وحاصل مفاد هذه الآية في تصوير عقيدة الدهريّين هؤلاء أنّهم يعتقدون أنّ كلّ ما هو لهم هو هذه الحياة الدنيا يعيشون فيها فترة من الزمان ثمّ يموتون وينتهي كلّ شيء، ولا فاعل في هذه الحياة والموت سوى الدهر. ويردّ القرآن عليهم بقوله: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية: ٢٤)، ونفي العلم عنهم يُراد منه إدانتهم على الاعتقاد غير المبنيّ على العلم والمعرفة، وهذه الإدانة يُستفاد منها صحّة العكس، وهو أنّ العقيدة ينبغي أن تُبنى على البرهان والعلم.

وفي سورة الطور يقول سبحانه في مقام إثبات خالق الإنسان والسماء والأرض: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ (الطور: ٣٥ـ٣٦). ومفاد

الآيــة الأولى من هاتين الآيتين هو البرهان الآتي بصيغة الســؤال: هــل لكم خالقٌ أم ليس لكم خالق؟ والفرض الثاني محالٌ؛ لأنّ الصدفة مســتحيلة؛ وعليه لا بدّ أنّ لكم خالقًا. وهذا الخالق إمّا هو أنتم أو غيركم. والفرض الأوّل محالٌ؛ لأنّه يؤدّي إلى الدور المســتحيل الذي هو جمعٌ بين النقيضين. إذًا، لا بدّ من أن يكون خالقكم غيركم. والغير الذي يحدّده القرآن في هذه الآية ليس هو العلّة القابلة؛ وذلك **أوّلًا**: لأنّهم لا ينكرون العلّة القابلة، ولا يأبون الإقرار بها؛ **وثانيًا**: ليس هدف القرآن إثبات وجود العلّة القابلة، فالقرآن في هذه الآية بصدد إثبات العلّة الفاعلة والمبدأ الذي هو الغيرُ الخالق لهم.

وكما إنّ قاعدة أصوليّة كقاعدة «لا تنقض اليقين أبدًا بالشكّ»[١]، تحوّلت إثر التدقيق الأصوليّ إلى أبوابٍ وفصولٍ ومباحث مبسوطة وموسّعة تحت عنوان الاستصحاب، فإنّ التأمّل في الآية الشريفة المذكورة أعلاه يمكن أن يفتح في وجه المتأمّلين أبوابًا كثيرة تفضي بهم إلى ســاحات من المعرفة بمبدأ الإنسان وخالقه؛ وذلك لأنّ كلّ جملة وعبارة من الجمل والعبارات المذكورة تدور حول محور امتناع اجتماع النقيضين، وتنحلّ إلى فرضين. في القضيّة الأولى دليلُ اســتحالة كون الإنســان من غير خالقٍ هو أنّ الوجود ليس عين الإنسان؛ بل هو أمرٌ خارجٌ عن حقيقته وذاته، وإسناد هذا الوجود الخارج عن حقيقته إليه يستلزم الترجّح بلا مرجّحٍ؛ وذلك لأنّ الشيء عندما يكون الوجود والعدم ليس جزءًا من حقيقته، فإنّ نســبته إلى الوجود والعدم متســاوية. وعلى ضوء هذا، فإنّ نســبة أيٍّ من الأمرين أي الوجود والعدم إليه دون سببٍ ثالثٍ، يستلزمُ الجمع بين تساوي النسبة وعدم تساويها؛ ولّما كان اجتماع التساوي وعدم التساوي نقيضين، فإنّ نسبة أيّ منهما إلى الإنسان مستلزم للجمع بين النقيضين، وهو محالٌ. وينتج هذا كلّه أنّ خلق الإنسان نفسه دون خالقٌ، ووجوده دون خالقٍ غيره محالٌ.

وكذلك فرض كون الإنســان خالقًا لنفســه يســتلزم الدور، والدور محالٌ؛ لأنّه يؤدّي إلى اجتماع النقيضين، وهو محالٌ أيضًا، وبالتالي لا يمكن أن يكون الإنســان خالق نفسه، ولا بدّ أن يكون له خالقٌ آخر غيره.

---

١. الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٢.

وبالنسبة إلى الآية الثانية فإنّها تبيّن الحقيقة نفسها؛ ولكن في ما يرتبط بالسماء والأرض، وهكذا يمكن استخراج مباحث عدّة ومتنوّعة، وثمة آياتٌ أخرى في القرآن تبيّن حقائق مشابهة بالأسلوب نفسه.

ثالثًا: يمكن عدُّ كثيرٍ من الأحاديث والأخبار الواردة في التراث الحديثيّ الإماميّ تفصيلات لهذه البراهين والاستدلالات العقليّة وثمّة منها الكثير، فقد ورد في توحيد الصدوق وأصول الكافي ما يشبه هذه الآية في دلالتها ومفادها، وكشفت عن هذه الحقيقة بهذا التعبير: «أنّك لم تكوّن نفسك، ولا كوّنك من هو مثلك»[1].

نهج البلاغة في تاريخ الفكر الإسلاميّ

في نهج البلاغة خطبٌ كثيرةٌ ملأى بالاستدلالات والبراهين، وقد انعكست مضامينها عبر تاريخ الفكر الإسلاميّ في آثار المتكلّمين والفلاسفة والعرفاء، وأغنت بمحتواها كتبهم وأفكارهم. ومن الأمثلة ما ورد في الخطبة ١٨٥ من هذا الكتاب الشريف؛ حيث يقول أمير المؤمنين عليه السلام:

«الْحَمْدُ للهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ وَلَا تَحْوِيهِ الْمَشَاهِدُ وَلَا تَرَاهُ النَّوَاظِرُ وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ الدَّالِّ عَلَى قِدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ وَبِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شَبَهَ لَهُ الَّذِي صَدَقَ فِي مِيعَادِهِ وَارْتَفَعَ عَنْ ظُلْمِ عِبَادِهِ وَقَامَ بِالْقِسْطِ فِي خَلْقِهِ وَعَدَلَ عَلَيْهِمْ فِي حُكْمِهِ مُسْتَشْهِدٌ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَزَلِيَّتِهِ وَبِمَا وَسَمَهَا بِهِ مِنَ الْعَجْزِ عَلَى قُدْرَتِهِ وَبِمَا اضْطَرَّهَا إِلَيْهِ مِنَ الْفَنَاءِ عَلَى دَوَامِهِ»[2].

وقد تضمّنت العبارات الواردة في الخطبة الشريفة الإشارة إلى دلالة حدوث الخلق على قِدَم الله، أو دلالة حدوث الخلْق على وجود الله تعالى. والإشارة إلى شهادة حدوث الأشياء على أزليّته سبحانه، أو شهادة عجز المخلوقات وحاجتها على قدرة الله عزّ وجلّ. وقد أضفت هذه

---

١. ابن بابويه القمي، التوحيد، ص٢٩٣.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٥.

الدلالات بمصطلحاتها التي استُخدمت فيها جهة واتّجاهًا على النصوص الكلاميّة والفلسفيّة التي أنتجها متكلّمو المسلمين وفلاسفتهم وأضاءت لهم السبيل، وقد اشتملت الخطبة على برهان العلّة والمعلول، والفعل والفاعل، والإمكان والوجوب وإتقان الصنع بصورة صريحة وواضحة.

فبعد عرض الإمام عليه السلام عددًا من الشواهد يقول:

«فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدِّرَ وَجَحَدَ الْمُدَبِّرَ زَعَمُوا أَنَّهُمْ كَالنَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ وَلَا لِاخْتِلَافِ صُوَرِهِمْ صَانِعٌ وَلَمْ يَلْجَئُوا إلى حُجَّةٍ فِيمَا ادَّعَوْا وَلَا تَحْقِيقٍ لِمَا أَوْعَوْا وَهَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانٍ أَوْ جِنَايَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ».

ففي هذا المقطع من خطبة الإمام تقريعٌ لهم على بنائهم معتقدَهم على غير حجّة، وتشييدهم أفكارهم على غير برهان، فهل يمكن وجود بناءٍ من غير بانٍ أو جريمة وجناية من غير جانٍ ومجرم؟! واستدلال الإمام عليّ عليه السلام يرتكز في صوره المتنوّعة وعباراته المختلفة على فكرة العلّيّة وحاجة الفعل إلى الفاعل والعلّة الفاعلة. وقد وردت في الخطبة الإشارة إلى تجلّي الله في الأفكار والأذهان وقصور الأذهان عن إدراك كنه ذاته تعالى، كما أشار عليه السلام إلى التفات الأذهان الإنسانيّة إلى عجزها وقصورها.

وورد في الخطبة ١٨٦ قوله عليه السلام:

«كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَكُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَابِ آلَةٍ مُقَدِّرٌ لَا بِجَوْلِ فِكْرَةٍ غَنِيٌّ لَا بِاسْتِفَادَةٍ لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ وَلَا تَرْفِدُهُ الْأَدَوَاتُ سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ وَالْعَدَمَ وُجُودُهُ وَالِابْتِدَاءَ أَزَلُهُ...».

ما يُعرف بنفسه أي هو ذو ماهيّة تنتقل إلى الذهن، وهذه الماهيّة لها مماثلٌ موجود في الخارج، مثل هذا الشيء مصنوعٌ، وكلّ قائم بغيره هو معلولٌ، وهو [أي الله] فاعلٌ لا يحتاج في فعله إلى آلة، وهو مقدّرٌ لا يحتاج إلى حركة الفكر بين المعلوم والمجهول حتّى يتوصّل إلى ما يريد من التقدير والمعرفة، وهو غنيٌّ لم يستغنِ بغيره، ولا يصاحبه الزمان، ولا يستفيد من الآلات

والأدوات للوصول إلى ما يبتغي ويريد، ووجوده سابقٌ ومتقدّمٌ على وجود الأوقات، كما يسبق وجوده العدم بخلاف الكائنات التي يسبق عدمُها وجودَها. . .

وإذا قيل إنّ تاريخ الفلسفة الإسلاميّة نما وتطوّر على ضوء تفسير العبارتين الأوليين، لا يكون صاحب هذا القول مجازفًا. فتحليل العلّيّة وشرح مفاهيم من قبيل: العلّيّة والمعلوليّة والفاعلّيّة، والبحث في الوجود والعدم ونظائر هذه المفاهيم، من الأبحاث الأصيلة والمحوريّة في الفلسفة الإسلاميّة، وقد وردت أمثال هذه المصطلحات كثيرًا في العبارة المنقولة أعلاه وفي غيرها من خطب أمير المؤمنين[١] عليه السلام.

وقد افتتح الشريف الرضيّ روايته لهذه الخطبة بقوله: «في التوحيد: وتجمع هذه الخطبة من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة غيرها». ويحتمل بعض الشرّاح أنّ هذه الخطبة هي جزء من كلام قاله الإمام عليه السلام لذعلِب اليماني، وقد اقتطع السيّد الرضيّ هذا الجزء من ذلك الكلام لأسباب بلاغيّة ومراعاة لمعايير أدبيّة التزم بها في جمع خطب النهج وكلماته.

---

١. روي في شرح غرر الحكم للآمدي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لترجعنّ الفروع على أصولها، والمعلولات إلى علله، والجزئيّات إلى كليّاتها...» (شرح غرر الحكم، ج٥، ص٤٤). يحتمل المرحوم الخوانساري رحمه الله في الشرح الفارسي أنّ هذه الكلمات نُسِبت إلى الإمام عليه السلام لعلوّ مفادها أو لترويجها وقد تكون من كلام بعض الحكماء أو الصوفيّة. ويستدلّ لتأييد هذا التشكيك في صحّة النسبة باستخدام المصطلحات: معلول، علّة، جزئيّ، وكلّيّ. وهي مصطلحات فلسفيّة وحكميّة. والحقّ مع الشارح في تشكيكه؛ لكنّ الاستدلال والاستناد إلى كون هذه الكلمات من مصطلحات الفلاسفة والحكماء غير صحيح؛ وذلك لأنّ هذه المصطلحات وردت في كتبٍ متقدّمة على غرر الحكم زمنيًّا مثل نهج البلاغة، كما وردت في كتب صُنِّفت قبل نهج البلاغة بقرنٍ كاملٍ، كتوحيد الشيخ الصدوق وغيره من المجامع الروائيّة المحتوية على كلمات المعصومين عليهم السلام.

«العلم» أول تجلٍّ ذاتيٍّ و«العقل» أوّل ظهور فعليّ

يسأل ذعلب اليمانيّ أميرَ المؤمنين عليه السلام عن رؤيته لله تعالى؟ فيجيبه الإمام بسؤال مستنكر: «أَفَأَعْبُدُ مَا لا أَرَى؟!». ثمّ يسأل ذعلبُ مرّة أخرى عن كيفيّة رؤيته إيّاه تعالى؟ فيجيب الإمام عليه السلام بقوله:

«لاَ تُدْرِكُـهُ الْعُيُونُ بِمُشَـاهَدَةِ الْعِيَانِ، وَلكِـنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيـمَانِ، قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مُلاَبِسٍ، بَعِيدٌ مِنْهَا غَيْرُ مُبَايِنٍ»[١].

وقد وردت مثل هذه العبارات في خطب أخرى مثل:

«وَكُلُّ ظَاهِـرٍ غَـيْرَهُ غَيْرُ بَاطِنٍ، وَكُلُّ بَاطِنٍ غَـيْرَهُ غَيْرُ ظَاهِرٍ»[٢]. و«الْحَمْـدُ للهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ»[٣]. و«فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ»[٤].

ومثل هذه العبارات وردت في أدعية مقتبسة من سورة التوحيد وآيات من قبيل قوله تعالى: ﴿هُـوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِـرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِـنُ﴾ (الحديد: ٣)، أو قوله عزّ وجلّ: ﴿وَهُوَ مَعَكُـمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤). ومثل هذه العبارات والنصوص المشتملة عليها كانت عبر تاريخ الفكر الإسلاميّ منبعًا ثرًّا ومعينًا فيّاضًا انعكس في الفلسفة والعرفان والنظريّ والعمليّ، وقد تأثّر بها السالكون وأهل البحث والتحقيق والتدقيق، ودوّنوا على ضفافها أدبًا أثرى الثقافة الإسلاميّة وأغناها.

وإذا كانت تقرّر هذه الثقافة تبعًا لهذه التعاليم أنّ الذات الأحديّة في كتم العمى، وهي غيب الغيوب، كما يقرّره قول أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يُدْرِكُهُ بُعْدُ الهِمَمِ، وَلاَ يَنَالُهُ غَوْصُ الفِطَنِ»[٥]، فإنّ أوّل تجلٍّ له سبحانه هو العلم والإدراك، وأوّل ظهور فعليٍّ وعينيٍّ في العالم هو العقل الكليّ، بحيث إنّ الأعيان الثابتة موجودة في الحضرة العلميّة في العلم الذاتيّ للحقّ، والأعيان الخارجيّة

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٧٩.

٢. م.ن، الخطبة ٦٥.

٣. م.ن، الخطبة ١٠٨.

٤. م.ن، الخطبة ١٤٧.

٥. م.ن، الخطبة ١.

للأشـياء بإفاضـة العقل تظهر وفي عالم الأعيـان؛ «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ العَقْـلَ»[١]. وإذا كان قوس النزول يتشـكّل من الفيض الإلهيّ من العلم والعقل ليعبر وينتهي إلى الطبيعة وعالم الملك، فإنّ قوس الصعود لا يمكن أن يُرقى إلّا بالاستعانة بالعقل والعلم ليصل في نهاية المطاف إلى حضرة القدس الإلهيّ: العقل «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَاكْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ»[٢].

وكما أشرنا سـابقًا، فإنّ ما ورد في هذه الثقافة على لسـان بعضٍ من أسكرهم الوصال، من تحقـير للعقل وتبكيتٍ له، لا يعني بأيّ حال من الأحوال النفي المطلق، ولا الإنكار الشـامل؛ وذلك لأنّ سـاكني تلك الديار الذين هجروا العالَمين وتعلّقوا بجمال الواحد القهّار، لم يكتفوا بإدانة العقل؛ بل توسّـعوا للحكم على الملائكة بالحرمان والإخـراج من حلقة الوصال بحجّة اتّهامهم بأنّهم لا نصيب لهم من هذا العشق.

إنّ بعض هذه المواقف تثير العجب، فعلى الرغم من ورود أشـباه هذه العبارات في التراث الإسلاميّ؛ بل على الرغم من شحن التراث الروائيّ والنصّيّ بأمثال هذه العبارات، ينبري بعض النـاس إلى الحكم بعجز التفكير العلميّ والعقليّ عن نيل المدّعيات الدينيّة وما يتلقّاه العرفاء في سلوكهم وسيرهم، ثمّ بعد ذلك يُنسب مثل هذا القصور المفترض إلى العلماء ويُتعدّى ذلك إلى نسبته إلى الدين نفسه.

وسـبب هذا الخلل وسيطرة السفسطة والشـكّ على أذهان بعض البسطاء والسذّج هو أنّ بعض ضعاف التجربة والجهلة بالتأمّلات الفلسـفيّة يستعجلون، فيطلقون مثل هذه الأحكام نتيجـة التأثّر بأقوال فئة من الناس تحـاول الدفاع عن ديانة شركيّة، وهي فئة محرومة من التفكّر العقـليّ وأسـيرة التجارب الحسّـيّة، وإنّ بعضًا من هؤلاء المتكلّمين وأهل اللاهوت لا سـبيل أمامهـم للدفـاع عن إيمانهم بالباطل سـوى الحكم على البرهان بأنّه خـلاف ما يقتضيه الشرع والدين، بل الحكم عليه بأنّه لونٌ من ألوانِ الإلحاد.

---

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج١، ص٩٧.

٢. الكليني، الكافي، ج١، ص١١.

حصانة التوحيد من الشكّ وقصور الشرك عن البرهان

في القرآن الكريم آيات تعدّ وجود الله قضيّة مسلّمة لا يعرف الشكّ إليها سبيلًا، كقوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ (إبراهيم: ١٠)؛ بل إنّ القرآن يخبر عن عدم افتقار الشرك للبرهان وعدم إمكان الاستدلال عليه: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ (المؤمنون: ١١٧). وهذه الآيات ليست في مقام سدّ باب العلم الحصوليّ وإدراك وجوده سبحانه عن طريق المفهوم، ولا تريد أن تخبرنا أنّ سبيل العلم الحصوليّ بضرورة صدق القضيّة التي يُنسب فيها الوجود إلى الله؛ أي القضيّة التي موضوعها الله ومحمولها الوجود، وأنّ هذه القضيّة ينبغي أن تؤخذ كمسلّمة جدليّة لا بدّ من الإيمان بها وقبولها. وبعبارة أخرى: لا تريد هذه الآيات إخبارنا بأنّ الله تعالى غائبٌ وغيبٌ لا سبيل إلى المفهوم إليه؛ بل هذه الآيات في مقام آخر غير هذا المقام، وذلك:

أوّلًا: يمكن أن يستند نفي الشكّ في هذه الآيات إلى الأدلّة التي تثبت وجود الله تعالى ووحدانيّته وتنفي الشرك وتعدّد الآلهة، وثمّة آيات تشير إلى هذه الأدلّة، كقوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وهذه الآية تفيد أنّ وجود السماوات والأرض يدلّ على وجود الله تعالى بوضوح لا يبقى معه أيّ مبرّر للشكّ. وقد ورد مثل هذا المعنى في كلام لأمير المؤمنين عليه السلام يعبّر فيه عن تعجّبه ممّن يشكّ في الله وهو يرى الأدلّة على وجوده في مخلوقاته: «عَجِبْتُ لِمَنْ شكّ فِي الله، وَهُوَ يَرَى خَلْقَ الله»[1].

ثانيًا: لو فُرِض أنّ الآيات المذكورة لا تستند إلى الأدلّة والبراهين، فإنّها لا تفيد تجريد العلم الحصوليّ من القيمة ولا إسقاطه من درجة الاعتبار إذا تعلّق بالمبدإ والمعاد والأصول الدينيّة؛ بل هي تدلّ على أنّ العلم بوجود الله تعالى وغير ذلك من المبادئ الأساسيّة في الدين، بلغت درجة عالية من القوّة والإحكام إلى حدّ لا يسمح بالشكّ فيها؛ وعليه يكون مفاد هذه الآيات هو أنّ الذات الأحديّة ووجود الله تعالى حقيقة بديهيّة وأوّليّة، والعلم الحصوليّ في قسم التصوّرات والتصديقات ينقسم كما تقدّم إلى قسمين:

---

١. نهج البلاغة، الحكمة ١٢٦.

علمٌ بديهيّ وآخر نظريٌّ، والقضايا البديهيّة من جهتها تنقسم إلى أوّليّة وغير أوّليّة.

والتصوّرات والتصديقات الأوّليّة يستند إليها قوام العلم والإدراك الإنسانيّ وبها قوامه ودوامه؛ لكنّ القيمة المعرفيّة لهذه التصوّرات ليست متوقّفة على علمٍ آخر ومعرفة أخرى، وعدم التوقّف هذا ليس دليل ضعفٍ أو نقصٍ؛ بل هو دليل قوّة ومؤشّرٌ إلى متانة هذا النوع من المعارف. والأوّليّات هي قضايا لا يجد الإنسان بدًّا من التصديق بها والاعتراف بصحّتها، وحتى لو لم يلتفت إلى كونها أوّليّة أو بديهيّة، فإنّه يصدّق بصحّتها إثر الالتفات إلى مفاهيمها وتصوّرها.

والعلوم والمعارف الأوّليّة لا تعتمد على معارف سابقة عليها، ولهذا لا يتوقّف التصديق بها على سائر العلوم؛ بل العلم بها تصوّرًا وتصديقًا مقصورٌ عليها وحدها، ولكنّ أوّليّتها ليست جزءًا من معناها، وربّ مدركٍ لهذا النوع من القضايا ومصدّقٍ بها؛ لكنّه يغفل عن كونها أوّليّة، ويحتاج إلى لفتٍ وإثارة انتباه كي يدرك صحّة وصفها بالأوّليّة.

أصلُ الواقع والواقعيّة وهو الحدّ الفاصل بين السفسطة والواقعيّة، كما تقدّم أنّ إدراكه والعلم به من الأوّليّات؛ وذلك لأنّه لا يمكن إثبات هذا الأصل لمنكره بواسطة الدليل والبرهان، ومن يحاول إثبات الواقع بواسطة البرهان والدليل، يحاول عبثًا، فما لم ينطلق الاستدلال من هذا الأصل، فسوف يبقى كلّ سؤال ونقاش في دائرة الإبهام، بل الشكّ والتردّد، بل إنّ الكلام على الإبهام والشكّ والتردّد يتوقّف على الاعتقاد بهذا الأصل الأوّليّ.

وعليه لا يمكن إثبات واقعيّة الواقع بواسطة البرهان. نعم، يمكن لفت نظر المخاطب أو الالتفات الذاتيّ إلى أوّليّته. والتبيين أو التنبيه على الأوّليّة ليس مقوّمًا للتصديق بهذه القضايا؛ بل هو مقوّم لإدراك وصفها فقط. والإنسان لا ينتقل من حالة الجهل بالواقع إلى حالة العلم به عن طريق التبيين أو التنبيه؛ لأنّ الجهل بالواقع مستحيلٌ وغير ممكن، بل هو ينتقل من حالة الغفلة إلى حالة الوعي والانتباه، والغفلة عن الواقع أمرٌ ممكنٌ ومحتملٌ. وبالتالي فإنّ دور التنبيه هو لفت نظر الإنسان إلى حقيقة يعلم بها مسبقًا؛ لكنّه غافلٌ عن هذا العلم وغير ملتفتٍ إليه.

وكما إنّ أوّليّة أصل الواقع والواقعيّة لا يضرّ ولا يتعارض مع كونه علمًا مفهوميًّا، ولم يسقطه

عن درجة الاعتبار، بل وضعه في رأس سـلّم القضايا المفهوميّة التي تندرج تحت عنوان العلم الحصوليّ، كذلك قضيّة وجود الله تعالى فإنّ أوّليّتها وعدم دخول الشـكّ إليها لا يتنافى من أيّ جهـة من الجهات مع انطباق مفهـوم العلم الحصوليّ عليها. وإنّ برهـان الصدّيقين خير دليل ومؤشّر على إمكان الجمع بين مفهوميّة العلم وحصوليّته وبين عدم تسرّب الشكّ إليه.

وبرهان الصدّيقين كما سـوف يـأتي لاحقًا، ليس برهانًا يُراد منـه إثبات وجود الله؛ بل هو برهانٌ يُراد منه لفت نظر المخاطب أو المسـتدلّ له إلى حقيقـة واضحة وبيّنة في جميع الأحوال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥)، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤). على الرغم من غياب كنه الله عن الأذهـان وعجز هذه الأخيرة عن الإحاطة بحقيقة الذات الإلهيّة، فإنّه تعالى حـاضرٌ في جميع مراتب العوالم ومنها عالم المفاهيم، وهـو ظاهرٌ، بل هو أظهر من أيّ شيء آخر غيره.

وإنّ سـلوك الإنسان في برهان الصدّيقين ليس سلوكًا وانتقالًا من الجهل إلى العلم؛ بل هو سـلوكٌ من الغفلة إلى الالتفات والتنبّه. وصاحـب هذا البرهان يلفِت النظر إلى ضرورة صدق القضيّة التي تخبر عن وجود الله تعالى. وهو يُعلِم بهذه المسألة وهي أنّ الضرورات النظريّة وحتّى البديهيّة، بل الأوّليّة من فروع هذه الضرورة الأزليّة وهي تهدي إليها وتسير نحوها.

فهـل يمكن على ضوء ما تقـدّم كلّه القول في شـأن الآية أو الآيات التـي تتضمّن برهان الصدّيقين وتنبّه إليه، وتلفت النظر إلى ظهور الوجود الإلهيّ ووضوحه (كما فهمها المتعمّقون من فلاسفة الإسلام ومفكّريهم)، فهل يمكن عدّ هذه الآيات دليلًا على عدم اعتبار العلم المفهوميّ، أو تفسيرها بأنّها تبيّن غيبة الله تعالى عن عالم المفاهيم وعدم إدراكه أو إدراك وجوده بواسطتها؟

التمايز بين البرهان على الذات والبرهان على صفات الواجب

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ المفهوم الذي يحكي عن ذات الله تعالى، يختلف عن المفهوم الذي يحكي أو يشير إلى صفاته. وعلى هذا، فلا غروَ أن تختلف البراهين والأدلّة التي يُستدلّ بها لإثبات ذات الواجب عن البراهين التي يُستدلّ بها لإثبات صفاته كالتوحيد والحياة والعلم والقدرة والحكمة وأمثالها.

وإنّ عددًا من المتكلّمين الذين غفلوا عن هذه الملاحظة ولم يلتفتوا إليها يحاولون الاستفادة من الأوصاف الذاتيّة، وحتّى من الفعل الإلهيّ لبيان المفهوم الذي يحكي عن الذات، وقد انعكست آثار هذا الخلط في تشخيص البرهان المثبت للذات الإلهيّة وتمييزه عن براهين الصفات.

وكمثال على ذلك نلاحظ أنّ بعض المتكلّمين أخذوا في التعريف المفهوميّ لله تعالى صفات كالوحدة والعلم والاختيار، وأمورًا كالخير والشرّ وهما من صفات الأفعال، واستشكلوا على البراهين الفلسفيّة بأنّها تثبت وجود إلهٍ غير الإله الذي يحاولون هم إثبات وجوده في علم الكلام، ولهذا أعرضوا عن البراهين الفلسفيّة وقرّروا أنّ إله الفلاسفة يختلف عن إله المتكلّمين والمتديّنين. وثمّة مشكلة أخرى تنجم عن الخلط بين المفهوم والمفاهيم الحاكية عن الصفات والمفهوم الحاكي عن الذات الإلهيّة، وهو أنّ اختلاف الملل والنحل في تعيين صفات الله، نُظِر إليه على أنّه اختلاف في ذات الله.

وإذا ميّزنا وفصلنا بين المفاهيم الحاكية عن الأوصاف والمفاهيم التي تحكي عن الصفات أو الأسماء الإلهيّة، فإنّ المشتركات بين الأديان والمذاهب سوف تنكشف بوضوح، وعلى ضوء هذا الانكشاف يتّضح محل النزاع الذي ينبغي أن يدور الحوار حوله بين المختلفين. هذا وبالنسبة إلى الأمور التي لا ماهيّة لها، لا مانع من أن يتّفق مجموعة من الناس على واقعيّتها ويصدّقون بمفهومها الحاكيّ عنها، ومع ذلك يختلفون على صفاتها فيصل بعضٌ إلى تصوّر صحيح عن هذه الصفات وآخرون إلى تصوّر خاطئ غير مطابق للواقع.

وفي الحكمة والفلسفة الإسلاميّة أثبت فلاسفة المسلمين وحكماؤهم الاتحاد بين الصفات

الذاتيّــة والاتحاد بينها وبين الذات والقول بعينيّة الذات والصفات، وعلى الرغم من هذا فإنّهم ميّــزوا بين المفاهيم التــي تخبر عن الذات والمفاهيم التي تخبر عن الصفات، واســتندوا لإثبات الصفات إلى براهين تختلف عن البراهين التي استندوا إليها لإثبات الذات. ولأجل هذا لم يسرِ ولا ينبغــي أن يسري الاختلاف في الصفات وما يرتبط بها إلى الاختلاف في الذات، ولا ينبغي الخلط بين الأمرين.

وقد اســتُخدمت في الفلسفة وعلم الكلام الإســلاميّ للحكاية عن الذات الإلهيّة والتعبير عنهــا، مفاهيم بديهيّــة أوّليّة مثل مفهوم «واجب الوجود»؛ وذلــك لأنّ الوجوب أو الضرورة والوجود أيضًا من المفاهيم الأوّليّة التي لا يمكن العثور على مفاهيم أشدّ منها وضوحًا يمكن أن يدخل في تعريفها الحدّي؛ بل هي مفاهيم يدركها الإنسان بالشهود وينتزعها بواسطة التأمّل في حقيقة الوجود، وكما ينطبق هذا الكلام على مفهوم الوجود، كذلك ينطبق على مفهوم الوجوب أيضًا، فإنّه مفهوم بديهيٌّ يُدرَك بأدنى تأمّل، وهو يُقابل مفهوم الإمكان، وربّما يمكن التعبير عن هذه المقابلة بكلمتي: «يجب» و«قد»، أو ما يشبههما في الدلالة على اللابدّيّة والإمكان.

والشيء الذي يكون الوجوب ضروريًّا له هو واجب الوجود وقسيمه الشيء الذي لا يكون وجــوده ضروريًّا، له حالتان متصوّرتان إمّا أن يكون العــدم ضروريًّا له، وإما أن يكون العدم غير ضروريّ له أيضًا، وبالتالي نسبته إلى كلّ من الوجود والعدم ليست نسبة الضرورة، ويسمّى الأوّل بالممتنع، والثاني بالممكن.

والــشيء الذي يكون الوجود ضروريًّا له، أي «واجب الوجود»، هو مفهوم، وهذا المفهوم إذا كان له مصداقٌ خارجيّ فإنّه مفهوم حاكٍ وكاشفٌ عن واقع وأمر واقعيٍّ على حدّ تعبير أمير المؤمنــين عليه السلام في نهج البلاغة ليــس قائمًا بغيره، وليس معلولًا للغير. وهــذا الوجود الواقعيّ له صفات كثيرة ثبوتيّة وسلبيّة يعمل المتكلّمون والفلاسفة على إثباتها في ثنايا البحث عن الصفات.

وأوّل الصفــات التي ينبغي إثباتها بعد إثبات واجــب الوجود هي صفة الوحدة، والموحّد هو الشــخص الذي يجمع بين الاعتقاد بثبوت الذات وتحقّقها وبين الاعتقاد بأنّها ذات واحدة.

ووجــود الواجب بوصفه واقعًا حقيقيًّا خارجيًّا يثبت بواســطة براهين تــدلّ على أصل الواقع وثبوت الوجود.

والأحديّــة، والوحدانيّة، والصمديّة، والفردانيّة، والإطــلاق وعدم المحدوديّة، والقدرة، والمشــيئة والإرادة، والحياة، والعدل...، هي كلّها صفات ذاتيّــة أو فعليّة يعمل الباحثون على إثباتها ببراهين خاصّة بها، بعد البرهان على ذات الواجب تعالى.

ومن يعتمد في إيمانه بالله على الشــهود الكاشف عن وجوب الوجود المطلق وغير المتناهي، ينظّم إيمانه على أســاس هذا العلم الحضوريّ؛ أما من لم يحظَ بالشــهود على الرغم من الحضور والشامل والإحاطة القيوميّة لله تعالى بكلّ شيء في الوجود، مثل هذا الشخص ليس أمامه سوى طريق البرهان والاســتدلال. وهو بادئ ذي بدءٍ يدرك مفاهيم: الوجود، والعدم، والضرورة، والإمكان وما شابهها من مفاهيم، ويعي مفهوم واجب الوجود ويدركه عن هذا الطريق، وعن طريق البرهان يدرك أنّ لهذا المفهوم مصداقًا حقيقيًّا. وهذا البرهان في واقع الأمر لم يكشف لهذا الشخص عن حقيقة غائبة، بل كشف له عن حقيقة ضرورتها أزليّة وكانت حاضرة قبل البرهان مستورة بستار الغفلة، وما يفعله البرهان هو رفع ستار الغفلة عن هذه الحقيقة لتتجلّى للمدرك ويصل إلى اليقين بها.

الفصل الثالث:

برهان الإمكان والوجوب

مفهوما الإمكان والوجوب وعلامات الإمكان

إذا نظرنا إلى الأشياء الموجودة والمتحقّقة في الخارج، ومنها موجودات عالم الطبيعة، فسوف نلاحظ أنّ وجودها ليس ضروريًّا وكذلك عدمها، والشاهد الذي يؤكّد هذا المُدرَك هو ملاحظة الحدوث والفناء الذي يطرأ على عددٍ كبيرٍ منها. ولو كان الوجود ضروريًّا لها لَمَا كانت مسبوقة بالعدم، ولو كان عدمها ضروريًّا لما جاز عليها الوجود.

وقد تقدّم أنّ الشيء الضروريّ الوجود هو واجب الوجود، وأنّ الشيء الذي يكون عدمه ضروريًّا هو ممتنع الوجود، والشيء الذي لا تثبت له ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم هو ممكن الوجود.

وحدوث الشيء الذي لم يكن موجودًا، أو انعدام الشيء بعد أن كان موجودًا هما صفتان تتّصف بهما الأشياء الممكنة، ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذين الوصفين يختلفان مفهومًا عن الإمكان، على الرغم من تصادقهما وانطباقهما على أشياء واحدة. ولأجل التغاير المفهوميّ بين الحدوث والفناء من جهة، والإمكان من جهة أخرى، فإنّه لا مانع يمنع من تصوّر ممكنٍ غير حادث زمانًا، أو ممكنٍ مَصُونٍ من طروء التغيّر والتحوّل الزمانيّ عليه. وذلك كالفيض الإلهيّ الذي هو دائمٌ ومستمرٌّ بحسب دلالة: «دائم الفضل على البريّة»[1]، فإنّ هذه العبارة تفيد دوام الفيض وعدم محدوديّته. ومن الأمثلة أيضًا النفس الإنسانيّة المجرّدة عن المادّة، فإنّها على فرض صحّة حدوثها باقية في الجنّة أو جهنّم وخالدة. ومن الأمثلة أيضًا وجه الله المتّصف على الدوام

---

١. الكفعمي، مصباح الكفعمي (أعمال ليلة الجمعة)، ص٦٤٧.

بالجلال والكرامة: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٧).

والالتفات إلى هذه النقطة المذكورة آنفًا مهمٌّ يحول دون الخلط بين برهان الإمكان والوجوب وبرهان الحدوث؛ وذلك لأنّ برهان الحدوث يستندُ إلى حدوث الأشياء للانتقال من الحدوث إلى المحدِث، بينما برهان الإمكان والوجوب حدّه الأوسط هو الإمكان، ودور الحدوثِ والفناء فيه هو إثبات الإمكان لا غير.

ويمكن إثبات إمكان الأشياء دون الاستناد إلى الحدوث والفناء، وذلك أنّ الشيء عندما يُتصوّر ويُدرَك، وليكن الإنسان أو الشجرة مثالًا شارحًا، فعندما ننظر إلى هذا المفهوم وندركه تصوّرًا دون أن نأخذ في مفهومه النقيضين اللذين هما الوجود والعدم، نجد أنّه في الخارج يقبل أحد هذين النقيضين ويكون إمّا موجودًا وإمّا معدومًا، ولكنّه مع ذلك لا يستدعي في حدّ ذاته وبحسب ماهيّته أيًّا منهما دون غيره، وبالتالي هو بلحاظ ذاته عارٍ عن الوجود ونسبته في ذاته إلى الوجود والعدم متساوية، وهذا التساوي هو منشأ انتزاع الإمكان ونسبته إليه.

وبمزيد من التأمّل والتدقيق يمكن القول إنّ كلّ واقعٍ وأمرٍ واقعيّ خارجيّ تُدرَك خصائصه وذاته وذاتيّاته بالعلم الحصوليّ ويوجد بالوجود الذهنيّ هو ممكنٌ؛ وذلك لأنّ الشيء الذي توجد ذاته وذاتيّاته بالوجود الذهنيّ، لا بدّ أن لا يكون الوجودُ جزءًا من مفهومه؛ لأنّه يستحيل انتقالُ الواقع الخارجيّ إلى الذهن، ولو كان الوجودُ جزءًا من حقيقته لما انتقل إلى الذهن ولما وُجِد فيه.

والأمر الذي تكون الواقعيّة أو الانوجاد الخارجيّ ضروريًّا له ولا ينفكّ عنه، لا يمكن أن يحضر بذاته في الذهن؛ وذلك لأنّ الوجود الخارجيّ تترتّب عليه الآثار أمّا الوجود الذهنيّ فلا تترتّب عليه تلك الآثار. والشيء الذي هو منشأ للأثر لا يمكن أن تنفصل عنه آثاره؛ ولهذا لا يمكن للذهن أن يحيط بحقيقته وكنه ذاته؛ بل النفس تدرك مثل هذا الشيء بواسطة الإدراك الحضوريّ، والمفهوم يولد بعد الإدراك الحضوريّ، ليكون هذا المفهوم البديهيّ حاكيًا عن ذلك الواقع الخارجيّ الذي هو في غاية الخفاء، وذلك كما في حالة إدراك أصل الواقع والوجود، فإنّ كنه ذاته في غاية الخفاء ومفهومه بديهيّ وأوّليّ.

يقول الحكيم السبزواري عن واقعية الوجود ومفهومه الذهنيّ:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء[١]

والــشيء الذي تنتقل ماهيّته وتحضر في الذهن يمكن لهـذا الذهن أن يدرك كنهَ ذاتِه، وعلى فرض عــدم حدوثه وخلوده، فــإنّ حضوره في الذهن مــرّة مع انحفاظ جميــع الخصوصيّات والأجــزاء، وفي عالم الخارج مرّة أخرى، دليلٌ على أنّ الوجود الواقعيّ في ســاحة الخارج ليس جزءًا من حقيقته، وأنّ نسبته إلى الوجود والعدم على حدٍّ سواء، وبالتالي هو ممكنٌ.

حاجة الممكن إلى الواجب وإثبات الواجب بالممكن

عندما لا يكون الوجود أو العدم جزءًا من ماهيّة الشيء وحقيقته، وتكون نسبته إلى كلّ من الوجود والعدم متســاويةً، فإنّ هذا الشيء لا يمكــنُ أن يكون في حدّ ذاتِه موجودًا أو معدومًا، وهذا يعني أنّ ذاته وبصرف النظر عن العامل الخارجيّ لا يمكن أن تكتسب الوجود أو يظلّلها العدم؛ لأنّ معنى ذلك خروج علاقتها بالوجود من حالة التســاوي إلى حالة عدم التســاوي، والجمع بين النقيضين محالٌ، والمقصود من النقيضين هنا حالتا التساوي وعدمها.

إذًا كلّ ممكن الوجود يحتاج لينتقل من حالة التوسّط بين الوجود والعدم إلى مرجّحٍ لوجوده ليوجــبَ وجــودَه، وهذا المرجّح هو علّة الوجــود، أو مرجّحٌ لجانب العدم كــي يبقيَه في دائرة العدم، وهذا ما يُســمّى بعلّة العدم. هذا، ولا يخفى أنّ العدم لا يحتاج إلى علّة، ولكنّ عدم علّة الوجود تُسمّى وتوصف بأنّها علّة العدم.

ونتيجــة هذا الكلام المتقدّم أنّ الممكن محتاجٌ إلى «الغير»، وما لم يرفع هذا «الغير» حاجته لا يوجــد ولا ينتقل من ضفّة العدم إلى ضفّة الوجــود. وعلى ضوء ذلك كلّما وجدت ماهيّة ممكنة في الخــارج، فثمّة «غير» رفع حاجتَها ورجّح جانبَ وجودها على عدمها، وهذا الغير لا بدّ من أن يكون موجودًا.

وقــد أشرنا من قبلُ إلى أنّ هذا المعنى يمكن اســتفادتُه من كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في

---

١. السبزواري، شرح منظومه، ص٩.

الخطبة ١٨٦، حيث يقول عليه السلام: «كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَكُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ». وكما أسلفنا أيضًا وبيّنا أنّ كلّ ماهية توجد في الذهن لا يمكن أن يكون وجودها جزءًا من ماهيّتها.

وينبغي الالتفات إلى أنّ «الغير» الذي يرفع حاجة الممكن، لا يجوز أن يكون ممكنًا؛ وذلك لأنّ الممكن تتساوى نسبته إلى كلّ من الوجود والعدم، وبالتالي هو في حكم المعلول المفترض، ولا يمكن للمحتاج أن يرفع حاجة، وبالتالي لا بدّ من أن يكون الغيرُ رافعُ الحاجة واجبًا، ليقدرَ على إخراج الممكن من حدِّ الاستواء إلى حدّ ترجيح الوجود.

وكما إنّ الوجود والعدم ليسا جزءًا من ماهيّة الممكن، وبالتالي نسبتها إلى كلّ منهما متساوية، كذلك نسبة الممكن إلى الإيجاد والإعدام متساوية. ومن هنا، لا يمكن نسبة إيجاد أيّ ممكنٍ أو إعدامه إلى ممكنٍ آخر، ويلزم من نسبة الإيجاد والإعدام لممكنٍ إلى ممكن آخر أن تكون نسبته إلى أحدهما غير مساوية لنسبته إلى الآخر، وحسب الفرض هو متساوي النسبة، وهذا معناه الموافقة على اجتماع النقيضين، واجتماع النقيضين محالٌ. ويتوقّف وطء أقدام ماهيّة الممكن إقليمَ الوجودَ على الغير، وهذا الغير ليس أمرًا ماهويًّا.

وينقل صاحب الشوارق، لنفي علّيّة الممكن لممكن آخر، عن الخواجة نصير الدين الطوسي العبارة الآتية: «الشيء ما لم يجِدْ لم يوجَد وما لم يوجَد لم يوجِد»، وتتضمّن هذه العبارة قاعدتين فلسفيّتين حاصلهما أنّ الشيء ما دام غير ذا صلة بالوجود لا يمكن أن يكون موجودًا، وما دام لم يوجد، فإنّه لن يكون قادرًا على الإيجاد.

وبعبارة أخرى: ما دامت ذات الممكن لم تنل الوجود، فهي غير موجودة، وما دامت غير موجودة، فهي عاجزة عن الإيجاد.

في ساحة الإيجاد وميدانه الممكن يقدر على فعل شيءٍ عندما يكون معتمدًا على الغير، وهذا الغير لا يمكن أن يكون ممكنًا أيضًا. إذًا الوجودُ والإيجادُ للممكن يُتصوَّران فقط عندما يعتمدُ الممكن ويستند إلى غيره الذي يجب أن يكون ضروريّ الوجودِ وواجبًا، ونسبتُه إلى الوجود والعدم ليست متساوية.

وبرهانُ هذا المطلب يمكن تشييده دون الاستناد إلى فكرة استحالة الدور والتسلسل،

وذلك بأن يُبدأ بإثبات وجود الواجب، وبعدَه يُنتقَلُ إلى ضرورة تناهي سلسلة الممكنات التي تقع وسائط في مسار الإيجاد. وعندما يُذكر الدور والتسلسل في البرهان لا يُقصد منه تتميم البرهان بالاستناد إلى استحالتهما؛ بل يُستند إلى استحالتهما لتسهيل التعليم وتوضيح المطلب. ولهذا لو فُرِض الإشكال على استحالة الدور أو التسلسل، فإنّ البرهان يبقى مصونًا من الخلل.

حاجة الممكن إلى الغير هي قضيّة حقيقيّة وموجبة كلّيّة، وهي لا تخبر عن وجود هذه الحاجة في مجموع العالم، حتّى يُقال إنّ المجموع من حيث هو مجموع وجودٌ ذهنيٌّ؛ بل هي قضيّة تخبر وتتحدّث عن كلّ فردٍ نسبته إلى كلّ من الوجود والعدم هي نسبة التساوي. ومن هنا، فإنّ هذه الحاجة لا يمكن أن تُنفى وترتفع بالاستناد إلى ممكنٍ خاصٍّ؛ بل كلّ ممكنٍ داخلٌ تحت هذه القضيّة الكلّيّة ومشمولٌ بها. ولا تنتفي الحاجة إلّا بإرجاع الممكنات إلى أمرٍ واقعيٍّ لا يصدقُ عليه وصف الإمكان، ولا تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، بل يكون الوجود ضروريًّا له.

سببية الوسائط وفاعليّة الواجب

الإمكان الماهويّ الذي هو الحدّ الأوسط في برهان الإمكان والوجوب، هو وصف لازمٌ لذات ماهيّة الممكن ولا ينفكّ عنها بأيّ حالٍ؛ أي إنّ عدم كون كلّ من الوجود والعدم ضروريًّا وصفٌ لذات الماهيّة، وتساوي نسبتها إليهما لازمٌ قطعيٌّ للوصف الذاتيّ للماهيّة. والماهيّة عندما تَخْرُج بالغير من حالة الاستواء وتساوي النسبة تبقى في حدّ ذاتها متساوية النسبة ومتّصفة بالإمكان؛ وذلك لأنّه حتى في حال الوجود لا يدخل هذا الوجود إلى حريم الماهيّة ولا يتحوّل إلى جزء منها، وعلى ضوء هذا لا تنقطع حاجة الممكن إلى الغير ولا تنتفي بأيّ صورة من الصور أو شكلٍ من الأشكال.

لا يبرأ الممكن من سواد الوجه   في العالمين والله أعلم[1]

والماهيّة التي تقوم بالغير، بعد وجودها وقيامها به إذا صارت واسطة وسببًا لتحقّق ماهيّة أخرى، فإنّ الوساطة في الإيجاد لا يمكن نسبتها إلى الذات الممكنة نفسها؛ بل الغير هو صاحب

---

١. ترجمة لبيت من الشعر نصّه الفارسي: سيه رويى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم. (گلشن راز، ص٧).

الفضل، وينبغي نسـبة الوجود والإيجاد إليه؛ حيث إنّه هو وحـده الغنيّ. وهذا البيان يعني أنّ الوسـاطة والسـببيّة بين الممكنات ليسـت بنحو أنّ المبدأ الأوّل وضع هذه الوسائط على نحو الترتيـب؛ وذلك لأنّ لا شيءَ من الوسـائط في حدّ ذاتها هي وسـائط في انتقـال الفيض، وكلّ واحـدة منها تقع في مجرى الفيض بلحـاظ قيامها بالواجب، وهذا يعنـي أنّ المبدأ الغنيّ وغير المفتقر حاضرٌ وله إحاطة قيوميّة في متن سببيّتها ووساطتها.

ووساطة الأسباب لا تشبه وسـاطة الاتصالات في نقل الماء بالأنابيب وغيرها من أدوات نقل المـاء مثلًا، فالصنبور (الحنفيّة) يأخذ الماء من الأنابيب التي هي واسـطة بينه وبين المصدر الأصليّ للماء، وسلسـلة الممكنات لا شيء منهـا متّصفٌ بالوجود الـذاتيّ حتّى يقدر على نقله إلى غيره من حلقات السلسـلة اللاحقة؛ بل الفيض الإلهيّ حـاضرٌ على الدوام في كلّ حلقات سلسـلة التوسّط على الرغم من زيادة قرب بعض هذه الحلقات بالقياس إلى غيرها: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ (المجادلة: ٧).

ولو كانت الفاعلّيّة والإيجاد عند الموجود الغنيّ الذي هو ضروريّ الوجود، محصورة بإيجاد الممكن الأوّل، وهو يتولّى بعد ذلك إفاضة الوجود على الممكن الثاني المصنوع والمخلوق وهكذا. . . دون أن يكـون الزمان واسـطة بينها، فهذا يلزم منه أنّ الممكـن بعد تلقّيه الوجود من الغنيّ الواجب خرج من حالة الاسـتواء والإمكان الذاتيّ. ويلزم أيضًا أن يكون المبدأ الغنيّ في بداية سلسـلة الأشـياء، وفيضه أيضًا في طول فيض المخلوق والمصنوع الأوّل وغيره من الممكنات، وسـوف يكون فيضه محصورًا برأس السلسلة فحسـب. والحال أنّ هذه اللوازم باطلةٌ؛ وذلك لأنّ الإمـكان الماهويّ، كما تقدّم، هو وصـف يختلف عن غيره من أنـواع الإمكان كالإمكان الاسـتعداديّ ونظائره، في أنّه لا يقبل الانفكاك عن الماهيّة. أضف إلى هذا أنّ صمديّة الواجب وعـدم تناهي ذاته، وعدم محدوديّة فيضه حقائق يُعمل على إثباتها في مباحث صفات الواجب، وغير المتناهي لا يمكن أن يُحصر بالحلقة الأولى من سلسلة الممكنات.

والتوضيح والشرح المذكور أعلاه يكشـف عن حقيقة هي أنّ انتساب العلّيّة إلى الأسباب

والوسائط بين الفاعل الأوّل والفعل، هدفها تسهيل التعليم والتعلّم، وإلّا فإنّ الوسائط المذكورة هي أشبه بمرايا تكشف عن جريان الفيض والأمر الإلهيّ الواحد، ولا شيء منها بلحاظ ذاته له دورٌ في الإيجاد، ولا شيء منها فاعلٌ حقيقيٌّ. وبعبارة أخرى: استناد الفاعليّة إلى الوسائط، كإسناد أصل الوجود إلى الممكنات، هو بلحاظ المصاحبة للفيض الإلهيّ. وبعبارة أدقّ: هذا الإسناد هو باعتبار ظهور الفيض الإلهيّ فيها، وهو إسناد مجازيٌّ وليس على نحو الحقيقة.

حدوث الشروط والظروف وقدم الفيض الإلهيّ

يُبنى على برهان الإمكان والوجوب ويترتّب عليه أنّ مدار الحاجة إلى العلّة هو الإمكان، ولّما كان الإمكان جزءًا من ماهيّة الممكن غيرَ قابلٍ للانفكاك عنها؛ فإنّ حاجته إلى العلّة سوف تبقى ما دام ممكنًا، حتّى بعد اتصافه بالوجود وتلقّيه الفيض الوجوديّ من العلّة؛ ولهذا فإنّ الفاعل في جميع الحالات يبقى محيطًا بفعله، وحاضرًا في مرتبته، ولا تتقيّد ضرورة الحاجة إليه بحالةٍ خاصّة من حالات الفعل، كحالة حدوثه ووقت إيجاده.

والإحاطة القيوميّة للفاعل بفعله تنفي العلاقة العرْضية بين الفاعل والفعل، وبناءً عليه، فإنّ الأشياء التي تحدثُ عبر الزمان واحدًا منها بعدَ الآخر ليس شيءٌ منها فاعلًا للآخر؛ وذلك لأنّ الفعل في جميع أوقات بقائه محتاج إلى الفاعل، والفاعل هو الذي يضمن ويؤمّن قوام الفعل على الدوام. والحال أنّ الأشياء المتوالية زمانيًّا وُجِدت متتابعةً أحدها بعد الآخر، والوجود اللاحق قرينٌ بعدم السابق. وكيف يمكن للشيء الموجود أن يكون فعلَ فاعلٍ ومعلولَ علّة كانت موجودة قبل حدوثه وهي معدومة الآن.

العلّيّة والسببيّة التي تُنسب في العرف إلى الأمور المتوالية والمتتابعة زمنيًّا، ليست شيئًا له دور في قوام الفعل، ولهذا فإنّ الأشياء التي تتتابع ويحدُث أحدها بعد الآخر، والتحوّلات التي تطرأ حالةٌ منها بعد حالةٍ، هي في مصطلح الفلسفة شروط ومُعِدّات، وليست عللًا حقيقيةً، كالأب والأم اللذين هما شرطٌ لوجود الأبناء وأبناء الأبناء وهكذا...؛ ولكنّ العلّة الفاعلة لكلّ جيلٍ هي واجب الوجود الباقي والمرافق لجميع الأجيال والضامن لوجودها ودوام اتّصافها به: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤).

وهنــا نقطة جديرة بالالتفــات أيضًا، وهي أنّه عندما نتحدّث عن كــونِ ممكنٍ مّا شرطًا أو مُعِدًّا لا فرق بين طوليّة هذا الإعداد وعرْضيّته، فكما أنّ الوساطة والسببيّة الطوليّة ليست ذاتيّة للأشياء كذلك الإعداد العرْضيّ ليس ذاتيًّا، وكلّ ما عند الممكن إنّما تجب نسبته على نحو الحقيقة إلى الفيض الشامل الإلهيّ والأمر الإلهيّ الواحد: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ (القمر: ٥٠)، هذا الأمر الذي ظهر وتجلّى في وجوه الوســائط والشروط والمعدّات. وقــد أولى القرآن الكريم عناية لهذا الأمر وبيّن بوضوح وصراحة أنّ الأبوّة والزراعة وغيرها من الجهود والأعمال التي تصدر عن الإنسان ليست له على نحو الحقيقة، وما يترتّب عليها ينبغي نسبته إلى الله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُــمْ تَخْلُقُونَــهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُــونَ... * أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَــهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨-٥٩ و٦٣-٦٤).

عــن طريق برهان الإمــكان والوجوب وبعد إثبات وجود الواجــب، يمكن الحديث عن تناهي سلســلة الأسباب والوســائط التي هي دون فاصلةٍ زمانيّةٍ مظاهرُ لانتقال الفيض، وقد أثبــت الفارابي من هــذا الطريق تناهي الأســباب الطوليّة[1]؛ ولكن لا يمكن مــن هذا الطريق إثبات تناهي الشروط والمُعِدّات في سلســلة الأشــياء التي تقع في عرْض واحدٍ. ومن هنا، فإنّ التسلســل التعاقبيّ للأشياء في طول الزمان لا يتنافى مع برهان الإمكان والوجوب، وإذا كانت هذه السلســلة غير متناهية، فإنّها لا تحدّ الفيض الإلهيّ، وليس هذا فحسب، بل يكون ذلك آية وعلامة على الفيض والفضل الإلهيّ الذي لا منتهى له، فجميع النعم منه وكلّ مَنِّهِ قديمٌ: «وكلّ مَنّكَ قديمٌ»[2].

وهذا القِدَم يشبه خلود أهل الجنّة ودوامهم، لا يعود إلى ذوات الممكنات وحقيقتها؛ بل هو من آثار الفيض والفضل الإلهيّ ونتيجة من نتائج عدم تناهيه تعالى، وإسناده إلى عالم المخلوقات هو إسناد غير حقيقيّ؛ بل إسنادٌ مجازيّ. وذلك لأنّ القِدَم لو نُسب إلى ذات الممكنات على نحو الحقيقة، لانقلب الإمكان الماهويّ الذاتيّ إلى وجوب، وقد تقدّم أكثر من مرة أنّ انقلاب الإمكان إلى وجوب يؤدّي إلى اجتماع النقيضين وهو محالٌ.

١. الفارابي، زينون كبير، ص٤.

٢. من دعاء السحر في شهر رمضان، الإقبال بالأعمال، ص٧٦.

وهــذا الكلام على امتناع قِدَم المخلوقات، يصحّ في ما لو فُــرِض أنّ موجودًا ممكنًا يريد أن يســتفيد، وحده، من الفيض القديم الإلهيّ؛ ولكن في السلسلة غير المتناهية للمعدّات مثل هذا الموجــود لا وجــود له؛ وذلك لأنّ الموجــودات التي هي في عالم التحوّل والتغيّر في التسلســل التعاقبيّ تكون فيها كلّ حلقة من حلقات هذه السلســلة هي في معرض التحوّل والتغيّر عندما تُلحــظ وحدها، وهي فانية وحادثة. . . إذًا في متن الحــوادث المتوالية الزمانيّة لا موجود ممكن يمكنه الاســتفادة وحده من الفيــض الإلهيّ القديم، حتى يكون متّصفًا بالقدم ومســتفيدًا من الفيض الإلهيّ غير المحدود، وهكذا يكون الفضل الإلهيّ قديمًا، أمّا المســتفيض وما يستفيد من الفيض الإلهيّ بالنظر إلى ذاته، وعلى نحو الإطلاق، هو مســتهلَك وفانٍ، وهو بالاســتفادة من الفيض الإلهيّ في عالم الطبيعة الذي هو عالم التغيّر والتحوّل، وفي جميع الموارد حادثٌ وفانٍ. وفي هذا المعنى يقول الحكيم السبزواري في منظومته:

الفيض منه دائمٌ متّصل ... والمستفيض داثرٌ وزائل[1]

طرح الإشكالات ونقدها

يعتمد برهان الإمكان والوجوب على تحليل الإمكان الذاتيّ، وقد طرح أبو علي ابن سينا ﵀ هذا البرهان للمرّة الأولى في النمط الرابع من الإشارات، وأسماه برهان الصدّيقين[2]. والخاصّية الأصيلة في هذا البرهان هو أنّه لا يعتمد كبراهين: الحدوث والنظم والحركة، على أمرٍ أو ســمة واقعيّة محدّدة مثل نقاط الارتكاز المشار إليها في تسميات تلك البراهين؛ بل هو يعتمد على النسبة والعلاقة التي تربط الموجودات في حدِّ ذاتها بالوجود، ولا يعتمد على سمة من سماتها.

وقد دخل هذا البرهان ساحةَ الفكر الغربيّ بواسطة ابن رشد، ونقله عنه اللاهوتيّ المسيحيّ والفيلسوف الغربيّ الشهير توما الأكويني، في القرون الوسطى، ثمّ بعد ذلك صار غرضًا لسهام النقد في الفلســفة الغربيّة الحديثة. ومضافًا إلى نقد الفلسفة الغربيّة الحديثة لهذا البرهان، فإنّه لم

---

١. السبزواري، شرح منظومه، ص٣٢٢.

٢. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٦٦.

يســلَم من انتقادات وُجِّهت إليه في تاريخ الفلســفة الإســلاميّة، ونحن الآن بصدد طرح هذه الإشكالات والردّ عليها.

والإشكالات التي وجِّهت إلى هذا البرهان في الفلسفة الإسلامية تنصبّ على بعض تقريراته وصوره، ولا تتوجّه إلى أصل البرهان بتقريره الذي قدّمناه. بعض تقريرات هذا البرهان لم تستفد من فكرة استحالة الدور والتسلسل، وتعاملت مع سلسلة الممكنات بعنوان أنّها مجموع واحد، وهــذا التقرير من هذه الجهــة كان موردًا ومحلًّا لنقد الخواجة نصــير الدين الطوسي، وحاصل إشــكاله عــلى البرهان هو أنّ مجموع الممكنات هو مفهوم ذهنــيٌّ، ولا يوجد شيءٌ في الخارج له واقعيّة ســوى آحاد هذا المجموع. وبعبارة أخرى: لا واقع في الخارج هو المجموع ليُتكلّم على اتّصافه بالإمكان؛ ويُبحث بعد ذلك عن علّته وسبب احتياجه إلى العلّة.

وبعض التقريرات التي اســتفادت من اســتحالة الدور والتسلسل، اعترض عليها أولئك الذين لا يرون استحالة تسلسل العلل، ولكن:

أوّلًا: نرى أنّ الإشكالات التي وجِّهت إلى استحالة الدور والتسلسل قد رُدَّ عليها وأُجيب عنها؛ وذلك لأنّه على الرغم من أنّ التسلســل التعاقبيّ للأشــياء التي لا يوجد ترتّب عليٌّ ولا اجتماع في الوجود بينها ليس مستحيلًا؛ على الرغم من هذا، فإنّ تسلسل العلل الوجوديّة محالٌ، فيما إذا توفّرت فيها شروط ثلاثة هي: الكثرة والترتّب والاجتماع في الوجود. وقد ذكرت براهين الاستحاله هذه في محلّها.

ثانيًا: إنّ هذا البرهان لا يستند في الواقع وحقيقة الأمر على بطلان التسلسل، وإنّ الاستفادة من اســتحالة الدور والتسلســل، على الرغم من تماميّة هذا الاســتناد كما تقدّم، لهذه الاستفادة غرضٌ وهدفٌ تعليميٌّ ليس إلّا.

والإشكالات التي طُرحت في الفلســفة الغربيّة الحديثة على هذا البرهان تكشف عن أحد أمرين إمّا عجز هؤلاء الفلاسفة عن إدراك ما تعقّله وأدركه الحكماء المتألّهون، وإمّا عجز المترجمين عن نقل آرائهم إلى اللغات التي انتقل إليها هذا البرهان بالترجمة.

فقد نُقِــل برهان الإمكان والوجوب في بعض الترجمات تحــت عنوان براهين أخرى، مثل

برهــان الحركة أو برهان الحدوث، وبالتالي فإنّ الإشــكالات التي وجِّهت إلى هذا البرهان على فــرض صحّتها تتوجّــه إلى البراهين المذكورة، وليــس إلى البرهان محلّ البحــث؛ أي الإمكان والوجوب. وفي بعض الحالات حصل تمييــز وتفكيك بين برهان الإمكان والوجوب وبرهان آخر سمِّيَ ببرهان العلّيّة، والحال أنّ برهان العلّيّة ليس برهانًا مستقلًّا، بل العلّيّة هي أصلٌ ومبدأ مشتركٌ بين عددٍ من البراهين، ومنها برهان الإمكان والوجوب، وبالتالي إنّ برهان العلّيّة ليس برهانًا مستقلًّا يجوز الكلام عليه في عرض سائر البراهين ومنها برهاننا محلّ البحث.

ومضافًا إلى أنّ جميع براهين إثبات الواجب كبرهان الحدوث، والحركة، والنظم، تتعامل مع مبدأ العلّيّة بوصفه مقدّمة من مقدّماتها، مضافًا إلى هذا، فإنّ الشك في مبدأ العلّيّة، يهدم إمكانية الاستدلال ويقوّض العلاقة الضروريّة بين مقدّمات الدليل ونتيجته، الأمر الذي يفضي إلى سدّ باب الاستدلال والبرهان بالكامل، كما يفضي إلى سدّ باب الإشكال والانتقاد والنقض؛ وذلك لأنّ كلّ نقدٍ يُطرح بصورة دليلٍ، وكلّ استدلال يبتني على علاقة العلّيّة بين المقدّمات والنتيجة. وبكلمة عامّة: إذا لم يســلم قانون العلّيّة لا يبقى أيّ بابٍ مفتوحٍ للإثبات ولا للنفي، وقد تقدّم شرح ذلك بالتفصيل.

وكــما يجب التمييز المفهومــيّ في البراهين بين الذات والصفــات، ليُجتنب الخلط بين هذه الأمور، ولا يُطلب من براهين الذات إثبات الصفات ولا العكس، كذلك لا بدّ من الالتفات إلى المحاور الحدوديّة (حدود البرهان الأوسط والأكبر والأصغر) لتجنّب الخلط بين الإشكالات الموجّهة إلى البراهين فلا تُوجّه إلى برهانٍ إشــكالات قد ترد على غيره، ســواء أجيب عنها أو لم يُجب.

الحدّ الوســط في براهين: الحدوث والحركة والإمكان والوجوب ليس واحدًا، وكما سوف نبيّن لاحقًا، نتيجة هذه البراهين ليســت واحدةً أيضًا. والمراد من هذه الملاحظة هو الإشارة إلى أنّ تماميّــة برهان الحدوث أو الحركة لإثبات الواجب، مرهونةٌ بالاســتفادة من برهانِ الإمكان والوجوب، ولولا هذه الاستفادة لكان السير العقليّ غير تامٍّ.

نقد إشكال هيوم

التقرير الذي أوردناه وطرحناه لبرهان الإمكان والوجوب كفيلٌ بردّ وتقويض الإشكالات التي أوردها بعض اللاهوتيّين أو الفلاسفة الغربيّين على هذا البرهان. ومن هذه الإشكالات أنّه في حال كانت نسبة أجزاء العالم إلى الوجود والعدم واحدةً، وكان كلّ موجود من الموجودات الخارجيّة متّصفًا بالإمكان، وبالتالي محتاجًا إلى العلّة، فلا يجوز ولا يصحّ تسرية هذا الحكم إلى المجموع من حيث هو مجموع؛ وذلك لأنّه لا دليل على تسرية حكم الأجزاء إلى المجموع والكلّ، فإذا كان كلّ واحدٍ من أفراد الإنسان مثلًا له أمٌّ، لا يمكن الحكم على مجموع البشريّة أيضًا بأنّ لها أمًّا، وهي محتاجة إلى أمّ كحاجة الأفراد إليها[1].

ويتّضح بطلان هذا الإشكال من هذه الجهة، وهو أنّ المستشكل حَسِب أنّ برهان الإمكان والوجوب يستند إلى الإمكان الماهويّ لوجود مجموع العالم. وما استُفيد منه في البرهان هو أنّ الممكن لا ينال الوجود دون الاستعانة بالغير، وهذه القضيّة حقيقيّة تصدق على كلّ فردٍ من أفراد الموجودات الممكنة لا على المجموع؛ وذلك لأنّ المجموع من حيث هو مجموع لا وجود له، ولمّا لم يكن موجودًا، فليس ممكنًا ولا واجبًا، وبالتالي ليس محتاجًا، وعدم الحاجة هذا يصدق من باب صدق السالبة بانتفاء موضوعها.

هذا وإنّ مجموع الممكنات مفهوم ذهنيٌّ، وعلى الرغم من عدم وجوده الخارجيّ، فإنّه يتمتّع بالوجود في ظلّ وجود العلم وواقعيّة الوجود الذهنيّ، وفي هذا الوجود الظلّيّ يصدق عليه عنوان المجموع بالحمل الأوّليّ، وليس بالحمل الشائع، ولأجل هذا يدخل من جهة كونه مصداقًا للموجود الذهنيّ في حظيرة الموجودات الممكنة، ويصير بالتالي موردًا لانطباق تلك القضيّة الحقيقيّة عليه، ويصير محتاجًا، ولا ترتفع حاجته إلّا بتوفّر موجود مستغنٍ وغير محتاج.

لو لم يكن مجموع الممكنات موجودًا بالوجود الذهنيّ فحسب، وكان له إلى جانب وجوده الذهنيّ وجودٌ خارجيّ، فسوف يكون موردًا للقضيّة الحقيقيّة المذكورة أعلاه أيضًا، ولن يزيد البرهانَ إلّا متانةً وإحكامًا؛ وذلك لأنّه على هذا الفرض سوف يكون مجموع العالم ماهيّة حقيقيّة

---

١. راسل، عرفان ومنطق، ص٢١٣.

وليس اعتباريّة، نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية، يمكن الإخبار عن وجودها أو عدمها، ورجحان أحد هذين الأمرين لها يحتاج إلى مرجّح يصحّ إسناد الترجيح إليه.

وهذا التوضيح الأخير يكشف عن بطلان الإشكال المنقول عن هيوم، فهو يدّعي أنّنا لم نختبر مجموع العالم حتّى نقدر على الإخبار عن حاجته إلى العلّة. وهذا المدّعَى يمكن أن يتلبّس بصورة الإشكال فيما لو كان أصل الاستدلال في برهان الإمكان والوجوب ناظرًا إلى مجموع الممكنات. وواقع الحال:

أوّلًا: المجموع بما هو مجموع فاقدٌ وغير متّصف بالوجود الخارجيّ.

ثانيًا: لم يُستفد في البرهان من المجموع كأصل ومقدّمة.

ثالثًا: على فرض أنّ مجموع الممكنات كان موجودًا، واستُفيد منه في البرهان، فإنّ إمكانه وحاجته إلى العلّة من اللوازم الذاتيّة له، وهو أمرٌ يدركه العقل ولا يتوقّف إدراكه على المشاهدة والتجربة.

نفي الاستعمال الفلسفيّ للضرورة والردّ عليه

أحد الإشكالات التي وجّهت إلى برهان الإمكان والوجوب هو أنّ الضرورة والوجوب مقولة منطقيّة، ولا تصحّ الاستفادة من مقولة منطقيّة في قضيّة وجوديّة، أي في قضيّة تنتمي إلى علم الوجود (الأنطولوجيا)[1].

إذا كان الوجود ضروريًّا لله، فإنّ قضيّة «واجب الوجود غير موجود» قضيّة تشتمل على تناقض، وقضيّة «واجب الوجود موجودٌ» قضيّة صحيحة وضروريّة، والحال أنّه يمكننا الشكّ في تحقّق واجب الوجود والتردّد في الحكم عليه بالوجود، وبعبارة أخرى: الضرورة معنى منطقيّ يُطرح في حمل بعض المفاهيم على بعضها الآخر في القضايا التكراريّة، ويُطرح كـ«كيف للقضيّة»، وهذه الكيفيّة ليست ناظرة إلى الوجود والتحقّق الخارجيّ للأشياء؛ وذلك لأنّه كما يقول هيوم: «فنحن يمكننا تصوّر»[2].

١. ادواردز، براهين إثبات وجود خدا در فلسفه غرب: برگرفته از دايرة المعارف فلسفى پل ادواردز، ص٥٩.

٢. هيوم، گفت و گوهايى درباره دين طبيعى (حوارات في اللاهوت الطبيعيّ)، القسم التاسع.

فنحــن يمكننا تصوّر عدم واجب الوجود حتّى في حال اســتلزم هــذا التصوّر عدم العالم، دون أن يلزم أيّ تناقضٍ، والحال أنّه إذا كان الوجود بالنســبة إلى الواجب متوفّرًا على الضرورة المنطقيّة، فإنّ تصوّر عدمه لا يتمّ ولا يتحقّق إلّا مع التناقض.

والردّ على الإشكال مرهونٌ بداية بتبيين هذه المقدّمة، وهي أنّ الضرورة والوجوب في المنطق والفلســفة لهما معنًــى واحد؛ أي إنّ المعنى الذي يُراد منهما في المنطــق هو المعنى عينه الذي يُراد منهما في الفلســفة، ويُنسب هذا المعنى الواحد إلى الموجودات والحقائق الخارجيّة؛ بل الوجوب والــضرورة مفهومان بديهيّان تثبت الفلســفة أوّلًا تحقّقهما وواقعيّتهما، ثمّ بعد ذلك يُســتفاد في المنطــق من حاصل البحث الفلســفيّ، ويُتعامل مع هذا الحاصل كأصــل موضوعيٍّ تُبنى عليه الأقســام الثلاثة عشرة في مجال المفاهيم وكيفيّات القضايا، وتبــيّن هذه الأمور على ضوء ذلك الأصل الموضوعيّ. ونشير هنا إلى: الضرورة الذاتيّة، والوصفيّة، والشرطيّة، والوقتيّة...

وقد أســلفنا أنّ الضرورة، والإمكان، والامتناع من المفاهيم البديهيّة التي ليس لها تعريفٌ حقيقــيٌّ؛ لكنّ البحث عن واقعيّتها وتقســيم الشيء إلى ضروريّ، وممكن، وممتنع، أو تقســيم الوجود إلى ممكن وواجب هو تقسيم فلسفيٌّ؛ وذلك لأنّ موضوع الفلسفة هو الوجود، ووزن الأشــياء بالوجود في قالــب قضيّتين منفصلتين حقيقيّتين إلى واجب وممكن وممتنع، أو تقســيم الموجود عن طريــق منفصلة حقيقيّة إلى واجب وممكن، هذا الوزن هو الذي يولّد التقســيمات الثلاثيّة أو الثنائيّة المشار إليها.

والمنفصلة الحقيقيّة التي تتولّى التقســيمات المذكورة، ليست شــيئًا آخر سوى امتناع اجتماع النقيضين وامتناع ارتفاعهما؛ وذلك لأنّ امتناع الاجتماع والارتفاع عن النقيضين يدير الأشــياء الوجــود والعدم، وهكذا يظهر أنّ أيّ شيء بالقياس إلى الوجود إمّا أن يكون ضروريّ الوجود وإمّــا أن لا يكــون، وإن لم يكن ضروريّ الوجود فإمّا أن يكــون عدمه ضروريًّا وإمّا لا يكون. ومــن جهة أخرى كلّ ما هو موجود إمّــا أن يكون وجوده ضروريًّا وإمّا لا يكون كذلك، ومن الواضــح أنّه إن لم تثبت له ضرورة الوجود، فلا يُحتمــل أن يكون ضروريّ العدم؛ لأنّه لو كان

ضروريّ العدم لما وُجِد، والحال أنّ هذا التقسيم الأخير هو تقسيم للموجود. وعليه كلّ موجود إنْ لم يكنْ ضروريّ الوجود، لا يُحتمل فيه ضرورة العدم، وما ليس ضروريّ العدم ولا ضروريّ الوجود بحسب الفرض، لا بدّ من أن يكون ممكن الوجود.

وبعد تقديم الفلسفة تقسيماتها الآنفة الذكر في قالبٍ برهانيٍّ، وبعد إثبات تحقّق القسمين الأخيرين وإثبات واقعيّتهما الخارجيّة، يأتي دور المنطق في مدار موضوعه ونطاقه، وهو المفاهيم الذهنيّة، ليعالج تعيين مصاديقها، فيوّلد الموجّهات الثلاث عشرة المعروفة.

وقد توهّم بعض المتكلّمين المسلمين، مثل القاضي عضد الدين الإيجي في المواقف، توهّم التمايز بين المعنى المنطقيّ والمعنى الفلسفيّ للضرورة، وذهب إلى أنّه إذا بنينا على الوحدة بين الفلسفة والمنطق في معنى الضرورة، فعندما نحمل الذاتيّات ولوازم الأشياء عليها، يلزم أن تكون هذه الأشياء واجبة الوجود. مثلًا العدد أربعة بالضرورة زوجٌ، ينتج عنه أنّ الأربعة واجبة الوجود[1].

وقد تصدّى صدر المتألّهين في مباحث المواد الثلاث في كتابه الشريف الأسفار لدفع هذا التوهّم، وأوضح هذه النقطة، وهي أنّ الضرورة لها معنًى واحدٌ في كلّ من المنطق والفلسفة؛ والتمايز بين الميدانين تمايز في حدود طرفي الإضافة، وإذا قيل إنّ العدد أربعة بالضرورة زوجٌ، فلا يلزم من ذلك أنّ الأربعة واجبة الوجود؛ بل يلزم أنّ الأربعة واجبة الزوجيّة، وهذا اللازم حقٌّ ولا محذور فيه، وما هو محذور لم يلزم[2].

وإنّ طبيعة استفادة المنطق من الفلسفة في مسألة الضرورة، تشبه استفادته منها في مسألة الحمل. ففي بحث الوحدة والكثرة، يُقسّم الموجود إلى واحد وكثير، وبعد ذلك تُقسّم الوحدة والكثرة إلى أقسامهما، ومن أقسام الوحدة: الوحدة الشخصيّة، والنوعيّة، والجنسيّة، كذلك الوحدة المحضة والوحدة التي تقع على الكثرة، وهذا القسم من الوحدة هو الذي يُسمّونه

١. الجرجاني، شرح المواقف، ج٣، ص١٢١.

٢. الشيرازي، الأسفار، ج١، ص٩١.

الهوهويّة، والهوهويّة هي الحمل الذي هو إمّا ذاتيّ وإمّا شائع صناعيّ. ويأتي المنطق ليستفيد من هذه التقسيمات ويأخذ الحمل كأصلٍ موضوعٍ، ويبني مسائله وأحكامه على أساسه، وإلّا فإنّ إثبات أصل الحمل من المباحث الخارجة عن حدود المنطق.

والمنطق يعتمد على الفلسفة في كثير من مسائله، بل يستمدّ منها عددًا من الأصول الموضوعة؛ بل هو مدينٌ للفلسفة في موضوعه، وهو العلم الحصوليّ والتصوّر والتصديق؛ وذلك لأنّ واقعيّة العلم، وتقسيمه إلى حضوريّ وحصوليّ، وتقسيم هذا الأخير إلى تصوّرٍ وتصديقٍ، من مسائل الفلسفة. وبداهةُ أو أوّليّةُ بعض هذه المسائل لا يخدش في هويّتها وانتمائها الفلسفيّ؛ وذلك لأنّ مدار إلحاق مسألة أو قضيّة بعلمٍ والمعيار في هذا الإلحاق هو درس المسألة وفحص موضوعها، فإذا كان موضوع المسألة أصل الواقع والواقعيّة، ومحمولها أيضًا يحمل على الموضوع بهذا الاعتبار، تكون مسألة فلسفيّة.

والحاصل أنّ الضرورة مفهومٌ بديهيٌّ، والحكم على واقعيّة هذا المفهوم حكمٌ فلسفيٌّ، والبحث فيه بحث فلسفيٌّ كذلك، والمنطق يستخدم هذا المفهوم بما له من المعنى الفلسفيّ وبما هو من المعقولات الثانية الفلسفيّة، يستخدمه في ميدان الحكم على العلاقات والروابط داخل القضايا، أي في ميدان المعقولات الثانية المنطقيّة.

و«الضرورة» على الرغم من الوحدة الثابتة في معناها فإنّها، كما تقدّم، تأخذُ أحكامًا مختلفة ومتنوّعة، والإشكال الذي ذُكِر منشأه أوّلًا: إنّ الضرورة أعطيت معنًى منطقيًّا فقط، وأُنكِر لها المعنى الفلسفيّ الناظر إلى الحكم على الأشياء الخارجيّة والواقعيّة؛ وثانيًا: حُصِر المعنى المنطقيّ للضرورة في القضايا التحليليّة والقضايا التي محمولها له حضور في متن وصلب موضوعها.

وقد حسب المستشكل أنّ الضرورة محصورة في حالة واحدة، وهي حالة الموضوع المفروض في الذهن في ظرفِ الفرض والاعتبار الذهنيّ وقياسه إلى نفسه أو إلى أجزائه، ثمّ يُحمل هذا الموضوع على نفسه أو تُحمل أجزاؤه عليه، كما في: «الإنسان إنسانٌ»، «الجسم قابل للأبعاد الثلاثة».

وبناء على هذا التوهّم، كلّ استدلال ينتهي بضرورة، لا بدّ من أن يكون في مجال التصوّرات والمفاهيم الذهنيّة، ولا يمكن أن يكون حاكيًا عن الواقع الخارجيّ، حيث يخبر عن ضرورة صدقها وواقعيّتها؛ ويندفع هذا التوهّم ويبطل بأنّ «الضرورة» ليست خاصّة بالقضايا التحليليّة أو التكراريّة، وتشمل ذاتيّات باب البرهان التي تختلف عن ذاتيّات باب إيساغوجي (الكلّيّات الخمسة) في المنطق.

ذاتيّات باب إيساغوجي هي مفاهيم تُؤخذ في تعريف الظواهر، وحمل هذه الفئة من الذاتيّات على الشيء يُصنّف في خانة القضايا التكراريّة؛ لكنّ ذاتيّات باب البرهان مفاهيمُ تقع خارج دائرة التعريف، مثل مفهوم الإمكان الذي يدخل ويُستخدم في برهان الإمكان والوجوب.

ومفهوم الإمكان ليس جزءًا من أيّ ماهية يُحمل عليها ولا يؤخَذ في أيٍّ من الماهيّات، والباب الوحيد الذي يدلف منه هذا المفهوم هو باب قياس الماهيّات إلى الوجود والعدم، ومن هذا الباب يُنتزع هذا المفهوم ويحمل على الماهيّات الممكنة. كما أنّه لا شيء من ذات الماهيّات التي تتّصف بالإمكان ولا ذاتيّاتها يؤخذ في مفهومه.

والحاجة والاحتياج إلى الغير من المفاهيم التي لا تدخل بأيّ وجهٍ في زمرة ذات الموجود الممكن ولا ذاتيّاته؛ ومن هنا، كانت هذه الصفات من ذاتيّات باب البرهان، ولم تكن من ذاتيّات باب الكلّيّات الخمسة.

وبرهان الوجوب والإمكان لا يعتمد على التحليل الذهنيّ للمفاهيم والماهيّات المتصوّرة؛ بل يعتمد على التحليل العقليّ للواقعيّات الموجودة في الخارج، ويأتي من قياس الأشياء بمصاديقها الخارجيّة والواقعيّة. ويعني هذا الكلام أنّ مفهوم الوجود نفسه، لا يدخل في البرهان من حيث هو مفهوم؛ بل يدخل هذا المفهوم في البرهان من حيث مصاديقُه الخارجيّة والواقعيّة، والتصديق بهذا البعد أي البعد المصداقيّ للوجود بديهيٌّ بل أوّليّ، وكلُّ إنسان تحرّر من رِبقَة السفسطة يُقِرُّ به ولا يجدُ مفرًّا من الإذعان بواقعيّته.

وقد حرص أبو علي ابن سينا ﵀ على توجيه البرهان مباشرة إلى الأشياء الخارجيّة، ولمّا كان

الممتنع فاقدًا للمصداق والواقع الخارجيّ، فإنّ الفروض التي اشتمل عليها البرهان هي فرضان لا غير، حيث قال:

«كلّ موجـود إذا التُفِت إليه من حيث ذاتُـه من غير التفات إلى غيره، فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسـه أو لا يكون، فإن وجب فهو الحـقّ بذاته الواجب وجوده من ذاته... وإن لم يجـب لم يجـز أن يُقال إنّه ممتنعٌ بذاته بعد ما فُرض موجودًا... بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان... فيكون كلّ موجودٍ إمّا واجبَ الوجود بذاته، أو ممكنَ الوجود بحسب ذاته»[١].

والموجـود الممكن الذي له مصداقٌ في الخـارج؛ أي المصداق الخارجيّ لممكن الوجود، في صلب الخارج محتاجٌ إلى الغير، وهذا الغير الذي يرفع حاجته ويسدّها، موجود في الخارج أيضًا ولكن بالضرورة.

والبراهين التي تتصدّى للبحث في صفات واجب الوجود، تكشف عن هذه الحقيقة، وهي أنّ المصـداق الخارجيّ والواقع العينيّ لواجب الوجـود ليس له ماهيّة زائدة عن ذاته، وماهيّته هي عين وجوده الواقعيّ في الخارج. وكذلك ضرورته ليسـت مصداقًـا متمايزًا ومنفصلًا عن واقعيّته، وليست شيئًا آخر سوى شدّة هذا الوجود وتأكّده. وبناءً عليه، فإنّ الضرورة والوجوب المحمولان بالنسبة إلى الله تعالى الذي هو واجب الوجود، ليستا كالضرورة والوجوب في القضايا التحليليّة أو الضرورات المنطقيّة من قبيل: الـضرورة الذاتيّة، والوصفيّة، والشرطيّة، ناظرٌ إلى كيفيّة العلاقة والربط بين الموضوع والمحمول؛ بل هو ناظرٌ مباشرة إلى شـدّة الوجود وواقعيّته التي ليست شيئًا آخر سوى الخارجيّة والمصداقيّة.

ولّما كان المستشكل يحسـب أنّ الضرورة والوجوب هما مفهومان منطقيّان صرف في دائرة القضايـا التكراريّة، فإنّه توهّم أنّ الله من حيـث هو واجب الوجود إذا كان متّصفًا بالضرورة، فلا بدّ من أن يكون الوجود الخارجيّ مأخوذًا في مفهومه. وعلى هذا، فإنّ سـلب الوجود؛ أي نفي المصداق والوجود الخارجيّ، في حكم سلب الذات والذاتيّات وهو أمرٌ يفضي إلى التناقض.

---

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص١٩.

وإنّ الوجود والواقعيّة الخارجيّة لم تؤخذ أبدًا في ذات وذاتيّات مفهوم الواجب الذي هو تصوّر ذهني، والضرورة الملحوظة في واجب الوجود ليست ضرورةً في دائرة الربط والعلاقة بين الموضوع والمحمول؛ بل هي ضرورة مساوِقةٌ للوجود الخارجيّ وعينُه، ومفهوم واجب الوجود الحاكي عن هذا الوجود الخارجيّ، لا يتّصف بالضرورة. فمفهومُ واجبِ الوجود على الرغم من كونه بالحمل الأوّليّ الذاتيّ واجبًا، فإنّه بالحمل الشائع الصناعيّ أمرٌ ذهنيٌّ موجودٌ في وعاء الإدراك والوعي الإنسانيّ، بوصفه واقعيّة ممكنة توجد مرّة وتؤول إلى العدم مرّة أخرى.

ولم يُستفدْ في برهان الإمكان والوجوب من ذاتيّة وواقعيّة الوجود لمفهوم واجب الوجود؛ ولو أنّه استُفيد في البرهان من هذه الخاصّيّة، لما بقيت حاجةٌ إلى البرهان؛ لأنّه بناء على هذا الفرض يكفي إدراك الواجب وتصوّره للتصديق بوجوده الخارجيّ، ويلغو البرهان ولا تبقى له جدوى.

وهذا الأسلوبُ من البرهنة على وجود الله تعالى قد اعتُمد في بعض تقارير برهان الصدّيقين، وفي برهان آنسلم الوجوديّ، والسمة المشتركة بينها هي الاعتماد على إدراك الواجب وتصوّره للانتقال إلى الحكم بوجوده، كما سوف يأتي لاحقًا في الحديث عن برهان آنسلم وبرهان الصدّيقين، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ هذا الأسلوب من البرهان لا يسلم من الإشكال، وليس في مأمنٍ من الاعتراض.

إنّ برهان الإمكان والوجوب يستفيد من حاجة الممكن في تحقّقه الخارجيّ إلى الغير، وعلى هذا الأساس، فإذا فُرض وجود الممكن في الخارج ومتنِ الواقع، فإنّ هذا يعني أنّ هذه الحاجة متحقّقة في الخارج أيضًا، ونتيجة ذلك أنّ الغير هو الذي رفع هذه الحاجة وقضاها، ولا بدّ بالتالي من أن يكون لهذا الغير وجودٌ مصداقيٌّ وواقعيٌّ في الخارج. وبناءً عليه، فإنّه وعلى الرغم من إمكان تصوّر الواجب بغضّ النظر عن مصداقه، حتى لو كان ذلك مفضيًا إلى عدم العالم، على الرغم من هذا؛ فإنّه في ظرف تحقّق الواقع الخارجيّ ووجوده المصداقيّ، وفي حال الإذعان والاعتراف بواقعيّته، فلا مناص من الاعتراف والإذعان بوجود الواجب، ولا مجال لإنكار

وجوده؛ وذلك لأنّ هذا الواقع المشهود الذي يتّصف بصفات مغايرة لصفات الواجب، ليس واجبًا، وبشهادة المنفصلة التي تخبر عن ضرورة الوجود أو عدم ضرورته، [الموجود إمّا ضروريّ الوجود وإمّا ليس ضروريّ]، فإنّ ذلك الواقع المشهود سوف يكون ممكنًا لا محالة، وتحقّق الممكن دون تحقّق الواجب تعالى مستلزمٌ للتناقض.

نقد الإشكال المعرفيّ

وثمّة إشكال آخر يُوجّه إلى برهان الإمكان والوجوب، وهو إشكالٌ غير فلسفيّ؛ بل هو إشكالٌ معرفيٌّ ينتمي إلى حقل علم المعرفة (نظريّة المعرفة)، وحاصل هذا الإشكال أنّ البرهان يكون تامًّا ومنتجًا عندما يكون الواقعُ الخارجيّ في معرض الإدراك العقليّ، وعندما تكون المدرَكات العقلانيّة للإنسان حاكية عن العالم الواقعيّ؛ أمّا إذا كان الواقع المدرك غير عقلانيّ، فإنّ البرهان لا يتمّ ولا يكون منتجًا.

ومن باب المثال: برهان الإمكان والوجوب يستفيد من قضيّة منفصلة حقيقيّة تُقسِّم الموجودات إلى واجبة وممكنة، وتعتمد هذه المنفصلة على مبدأ عدم التناقض الحاكي عن استحالة اجتماع النقيضين، واستحالةُ اجتماع النقيضين هي حكمُ العقل على الخارج، فإذا لم يكن الخارج ذا هويّة عقلانيّة، فإنّ صدق هذا الحكم على الخارج وصدق النتيجة المترتّبة على البرهان تكون غرضًا ومصبًّا للشكّ والتردّد[١].

وقد اتّضح الردّ على هذا الإشكال من ما قلناه في الكلام على قيمة المعرفة. والمستشكل في إشكاله هذا يضع المعرفةَ الإنسانيّة والعلمَ في مهبّ رياحِ الشكِّ، ونتيجةُ هذا التشكيك ليست سوى السفسطة وإنكار الواقع الخارجيّ.

وعلى الرغم من سيطرة الشكّ والسفسطةِ في وجهها المعقّد والخفيّ، على العقل الإنسانيّ المعاصر، فإنّ مذهبَ الشكّ يعجزُ عن تبرير ذاته. فإنّ أصل المعرفة، كأصل الواقع من الأمور البديهية؛ بل الأوّليّة، لا سبيلَ إلى الشكّ فيها وإنكار صدقِها بالجملة، وعلى نحو ما تقدّم فإنّ

---

١ انظر: فلسفه دين، ص٥٨.

الشكّ نفسه وعلى الرغم من كونه شكًّا بالحمل الذاتيّ الأوّليّ، إلّا أنّه اعتراف بواقع المعرفة بالحمل الشائع الصناعيّ، وهو اعتراف بواقع معرفة ولو بصورةِ الشكّ. وعليه فإنّ العلم والوعي والإدراك مهما كانت درجتها، هي حقائق لا سبيل إلى إنكارها، والتشكيك فيها هو اعتراف بوجودها في الذهن وإذعان بتحقّقها.

الفصل الرابع:

برهان الحركة والحدوث

حدود برهانيَ الحركة والحدوث ومقدّماتهما

إنّ عدم التعرّف إلى العناصر المحوريّـة في برهان الإمكان والوجوب والغفلة عن المفاهيم المأخوذة، صار سببًا للخلط بينه وبين براهين أخرى كبرهان الحركة أو الحدوث وعرضهما تحت عنوان ذلك البرهان.

لقـد ورد برهـان الحركة في كتابات أفلاطون وأرسـطو، واسـتفيد منه في كتب فلاسـفة الإسلام وحكمائه، واستفيد من برهان الحدوث أيضًا للاستدلال على وجود الله في علم الكلام الإسلاميّ.

الحركة هي خروج الشيء تدريجًا من القوّة إلى الفعل، والخروج من القوّة إلى الفعل يتوقّف على ويحتاج إلى علّة فاعلّيّة؛ وذلك لأنّ الفعليّة هي كمالٌ وجوديٌّ للمتحرِّك، وهذا الكمال ليس موجودًا فيه، وفاقدُ الكمال الوجوديّ لا يمكن أن يكتسبَه دون مبدأ فاعليّ واجدٍ لذلك الكمال، وعليه كلّ متحرّك محتاج للدخول إلى مرحلة الفعليّة إلى الغير، وهذا الغير يُسمّى العلّة الفاعليّة للحركة. وإذا كانت علّة الحركة أمرًا متحرّكًا، احتاج المحرِّك الثاني إلى محرِّك وهكذا، وعلى ضوء استحالة تسلسل العلل الفاعليّة وبطلانه، يستنتج أن فاعل الحركة لا بدّ من أن يكون ثابتًا.

وفي برهان الحدوث، يُعدُّ الحدوث سـببًا للحاجة إلى العلّة، بهذا البيان: كلّ حادث وكلّ ما له بداية يجب أن تتوفّر له علّة لإحداثه وإيجاده، ولمّا كان تسلسـل العلل محالًا؛ فلا بدّ من انتهاء سلسلة العلل الفاعلة إلى موجودٍ قديمٍ وغيرِ حادثٍ.

العنصر المحوريّ في برهان الحدوث هو سـببيّة الحدوث للمعلوليّة والاحتياج إلى علّة؛ أي إنّ برهان الحدوث لا يكتفي بالحكم بأنّ كلّ حادثٍ وذي بداية معلولٌ؛ وذلك لأنّ هذه النقطة

محلُّ اتفاق بين الجميع. غير أنّ الحدوث الذي عرضه المتكلّمون المســلمون في كتبهم واستندوا إليه، يبتني على دعوى أنّ كلّ معلولٍ حادثٌ، ولا معلولَ يمكن أن يكون غيرَ حادثٍ.

نقد برهان العلّيّة

بعــض اللاهوتيّين الغربيّين من أمثــال توما الأكويني في كتابه الخلاصــة اللاهوتيّة، يجعل برهان العلّيّة إلى جانب ســائر البراهين، ويســتند في برهانه هذا إلى اســتحالة تسلسل العلل[١]. وقد تقدّم أنّ مبدأ العلّيّة تحتاج إليه جميعُ البراهين، ولا يخلو من الحاجة إليه برهانٌ من البراهين التي يُســتدلُّ بها على وجود الله؛ بل إنّ فكرة البرهان، كما تقدّم، تقوم على مبدأ الربط العلّيّ بين المقدّمات والنتائج.

إذًا العلّيّة ليســت برهانًا مســتقلًّا عن البراهين التي يُســتفاد فيها من فكرة العلّيّة؛ لأنّ كلّ اســتدلال يتوقّف على قبــول قانون العلّيّة، ولا أقلّ من الاعتراف بعلاقــة العلّيّة بين المقدّمات والنتائج؛ لكن تتميم الأدلّة المعروفة، يتوقّف على أحد الأحكام السلبيّة لقانون العلّيّة العامّ وهو بطلان الدور والتسلســل. وإذا كانت الفلسفة الإسلاميّة في بعض الحالات تطوي مسار العلّيّة وتجوز على صراطه، فذلك بلحاظ المساوقة بين الإمكان الفقريّ، لا الماهويّ، وبين المعلول، أو بلحاظ الغنى الذاتيّ أو الإطلاقيّ الثابت للعلّة الحقيقيّة للأشــياء والموجودات. وهذا استدلال يرجع إلى برهان الإمكان الفقريّ وأشباهه، وسوف نعرض لهذا البرهان لاحقًا.

ميدان برهان الحدوث والحركة

لا تتوفّر في برهاني الحدوث والحركة اللذين يذكران أحيانًا تحت عنوان الإمكان والوجوب ما يتوفر في برهان الإمكان؛ وذلك للسببين الآتيين:

أوّلاً: لأنّهما يعتمدان على اســتحالة الدور والتسلسل بخلاف برهان الإمكان الذي أشرنا إلى عدم توقّفه على الاستحالة المشار إليها.

ثانيًا: يحتاج هذان البرهانان إلى برهان الإمكان والوجوب لإثبات ذات الواجب تعالى.

---

١. ادواردز، براهين إثبات وجود خدا در فلسفه غرب: برگرفته از دايرة المعارف فلسفى پل ادواردز، ص٥٤.

فبرهانُ الحركة إثر نفي التسلسل في العلل الفاعلة للحركة يثبت وجود المحرِّك غير المتحرِّك، وبرهـان الحدوث يقودنا إلى محدِثٍ قديم؛ لكنَّ أيًّا من هذين البرهانين لا يثبت وجوب المحرِّك غير المتحرِّك، أو وجوب القديم.

المحرِّك غير المتحرِّك كما تفهمه المدرسة المشّائيّة، أو المحدِث القديم كما تصوِّره كتب علم الكلام الإسلاميّ، يمكن أن يكون الجسمَ أو الصورة الجسميّة؛ وذلك لأنّ الحركة في الحكمة المشّائيّة تقع في أوصاف الجسم وعوارضه. والحدوث عند المتكلّمين له صلة ومرتبط بعوارض الأجرام المادّيّة وأوصافها. وعلى ضوء هذا، فإنّ برهان الحركة أو الحدوث يثبتان المحرِّك والمحدِث في حدود هذه الأوصاف والعوارض.

والحدوث يقع وتتّصف به الموجودات في دائرة التغيير. وإذا كانت دائرة التغيير مقصورةً على بعض عوارض الجسم، فإنّ الحاجة إلى المحدِث تكون مقصورة على هذه الدائرة فحسب. ومن هنا، نلاحظ أن برهان المتكلِّمين يُنَظَّم على النحو الآتي: العالم متغيِّرٌ، وكلُّ متغيرٍ حادثٌ؛ فالعالمُ حادثٌ.

وبالتدقيق في هذه الصورة للدليل يمكن تصويره وصياغته بالآتي:

«العالم في عوارضه وصفاته متغيّر، وكلّ ما هو متغيّر في عوارضه وصفاته؛ هو حادث في عوارضه وأوصافه».

وعلى هذا، فإن القياس الثاني لأهل الكلام «العالمُ حادثٌ، وكلُّ حادثٍ يحتاج إلى محدِثٍ؛ إذًا العالم محتاجٌ إلى محدِث»، يمكن تحويله إلى «العالم في عوارضه وأوصافه حادث، وكلّ ما هو حادث في عوارضه وأوصافه يحتاج إلى محدِث في أوصافه وعوارضه؛ إذاً العالم يحتاج إلى محدِث في عوارضه وأوصافه». وعلى ضوء هذا البيان إنّ جوهر عالم الطبيعة وذاته جسمانيٌّ، وكما هو مصونٌ من التغيير والحدوث، فكذلك هو مستغنٍ عن المحرِّك والمحدِث.

وهكذا يظهر عجز القائلين ببرهان الحركة والحدوث عن دفع شبهة أزليّة المادّة أو أزليّة الصورة الجسميّة؛ وذلك لأنّ الجسم المركّب من المادّة والصورة، متغيِّرٌ وحادثٌ في محلٍّ آخر خارج عن ذاته؛ أي في محور الصور النوعيّة التي تعرض على الجسم.

والصور النوعيّة يمكن، على أساس الكون والفساد، أن تتغيّرإلى صور غير متناهية تتعاقب على الجسم، والأعراض التي تقع فيها الحركة حسب تصوّر المتكلّمين، يمكن أن تتحرّك بالتسلسل التعاقبيّ.

وفي الحالين يقع الحدوث والحركة خارج دائرة ذات الجسم وجوهره وبالتالي تكون حاجته إلى المحرّك والمحدث في هذا النطاق فحسب.

ويستند المتكلّمون لإثبات انتقال الحركة من العوارض والصور النوعيّة إلى ذات الجسم إلى أنّ كلّ ما لا يخلو من الحوادث هو حادثٌ؛ لكنَّهم يغفلون عن أنَّ الأمرَ الخالي من الحوادث هو حادثٌ في حدود تلك الحوادث فقط. وإذا أُسنِد الحدوث المنصبّ على الحوادث، إلى محلّ الحوادث؛ فإنّ ذلك من باب الوصف بحال المتعلّق.

والحاجة إلى محدِث ومحرِّك تنتقل إلى المادّة أو الصورة الجسميّة في حالةٍ واحدةٍ، وهي حالة الاستعانة بالحركة الجوهريّة، في هذه الحالة فحسب، تنتقل الحركة إلى ذات الجوهر الجسمانيّ.

واستشكل ابن سينا رحمه الله على أهل الكلام الذين يستندون إلى المقولة المذكورة أعلاه لإثبات حدوث الطبيعة، ويقول لهم إذا كان كلّما لا يخلو من الحوادث حادثًا؛ فإنّ ذلك سوف يفضي، معاذ الله، إلى الاعتقاد بحدوث الله سبحانه؛ وذلك لأنّه حسب قولهم العالم حادثٌ، وهذا يعني أنّ الله كان ولم يكن شيء، وبعد ذلك أراد وبدأ خلق العالم، والإرادة عندهم هي صفةُ فعلٍ، وبالتالي هي حادثة كما العالم حادث، وعليه يكون الله محلًّا للحوادث؛ لأنّه لم يكن قبل خلق العالم مريدًا خلقَه، وبعد ذلك أراد، والإرادة حادثة، وعلى الرغم من عدم كونها صفة ذات، ولكنّها قائمةٌ بالذات، والذات محلُّها حسب رؤيتهم واعتقادهم، والذات التي هي محلٌّ للحوادث حادثة، وفق المقولة الآنفة الذكر. فإذا أنكر أهل الكلام الملازمة بين حدوث الإرادات وحدوث الذات القائمة تلك الإرادات بها، فسوف يختلّ استدلالهم على حدوث الجسم، وإذا اختلّ أصل حدوث الجسم ينسدّ باب إثبات المحدِث من هذا الطريق. وعليه، لا يمكن إثبات التغيّر في أصل الجسم بالاستناد إلى قاعدة «ما لا يخلو من الحوادث حادث».

والباب الوحيد لإثبات الحدوث للجسم والمادّة هو باب الحركة الجوهريّة؛ لأنّ الحركة

الجوهريّة وحدها هي التي تنقل الحركة من الأعراض إلى الجسم والجوهر الجسمانيّ.

وقد نقل صدر المتألّهين، بقوله بالحركة الجوهريّة، الحركةَ إلى جوهر عالم الطبيعة، بل إلى متن الوجود والواقع. وبالقول بالحركة الجوهريّة، يثبتُ التغيّر والحركة الشاملة والرائجة في عالم الطبيعة ويتّسع نطاق برهانَيْ الحدوثِ والحركة من دائرة الأوصاف والأعراض إلى الجوهر نفسه، وتثبت حاجته في ذاته إلى المحدِث والمحرِّك الذي هو من غير عالم الطبيعة وخارجه.

ومع أهمّيّة هذه الخدمة التي تسديها الحركة الجوهريّة لبرهانَي الحدوث والحركة من جهةِ توسعة نطاقهما من الأعراض إلى الجوهر، إلّا أنّها لا تكفي لجبر قصورهما عن إثبات ذات الواجب.

فقد حرّرت الحركة الجوهريّة البرهانين من أسر عالم الطبيعة، وارتقت بهما إلى أوج عالم المجرّدات وحقائق ما وراء الطبيعة؛ لكنّ ذلك المبدأ المجرّد وغير المادّيّ الذي هو محرِّك الأشياء الطبيعيّة ومحدثها، يمكن أن يكون موجودًا مجرّدًا أو قديمًا، وفي الوقت نفسه ممكنًا ومحتاجًا؛ ولأجل هذا ما لم يُستعن ببرهان الإمكان والوجوب ويُستَنَد إليه، لا ينتهي الاستدلال ولا يختم بواقع وحقيقة هي واجبة في ذاتها ومستغنية.

وهكذا يتبيّن أنّ برهاني الحدوث والحركة مضافًا إلى حاجتهما الزائدة إلى نفي التسلسل في العلل الفاعلّيّة، مبتليان بنقصين آخرين، وعلى الرغم من انجبار أحد هذين القصورين بإثبات الحركة الجوهريّة فإنّ النقص والقصور الأساس الآخر لا يرتفع إلّا بالاستناد إلى برهان الإمكان والوجوب.

دراسة الإشكالات على برهانَيْ الحركة والحدوث

توجّه إلى برهانَيْ الحركة والحدوث إشكالاتٌ مشتركة أومختصّة بأحدهما، وعلى الرغم من أنّ بعض هذه الإشكالات مردّها إلى قصور في إدراك المفاهيم المأخوذة فيهما، فإنّ بعض هذه الإشكالات واردة عليهما.

أحد هذه الإشكالات المشتركة هو الإشكال على استحالة تسلسل العلل. وهذا الإشكال ناشئ من الخلط بين العلل القابلة والإعداديّة والعلل الفاعلّيّة، وقد أفضى الخلط بين العلل

الفاعلّيّـة وبـين العلل الإعداديّة أو المُعِـدَّة في بعض الكتابات إلى القـول بإيجاد الفعل الأقوى والأعلى من الفاعل الضعيف والنازل، بحيث جاز أن يكون الأثر أقوى من المؤثّر!

وثمّة إشـكال آخرُ مردّه إلى عدم الالتفات إلى حقيقة الحركة والسـكون، والغفلة عن كون الحركة وجودًا والسـكون عدمًا. وحاصل الإشـكال على ما ورد في آثـار أفلاطون أنّه لم يجعل الحركة والسكون في صفّ وخانةٍ واحدةٍ، بل اعتبر أنّ الحركة وحدها تحتاج إلى محرِّكٍ وعلّة[١].

ومبرِّرُ تمسُّك المتكلّمين المسلمين ببرهان الحدوث هو اعتقادهم بأنّه لو كان فيضُ الله قديمًا، يترتب إشـكالان: أحدهما أنّ الله لا يكون مختارًا في فيضه، والثـاني أنّ الفيضّ الإلهيّ لا يكون محتاجًـا إلى مبدأ. ولكنّ هذا الاعتقاد باطلٌ، وهو ناشـئٌ من قصـور في فهمهم لعلّة الحاجة إلى العلّة من جهة، ومن جهة أخرى يرجع إلى قصورهم عن فهم معنى القدرة والاختيار والفاعل المختار.

الفاعـل المختار عند المتكلّمـين هو الفاعل الذي يفصـلُ زمانٌ بينَه وبـينَ فعلِه، والفاعل الموجب لا يفصل الزمان بينَه وبين فعله، مثل الإحراق والنار.

والفاعل المختار عندهم هو الفاعل الذي يكون فعله مسبوقًا بالعدم، وبعد أن يدرس أبعاد الأمور يقرِّر ترجيح جانب الوجود على العدم.

بينما يرى الفلاسفة والمتكلّمون ذوي المشرب الفلسفيّ أنّ الفاعل المختار، هو الفاعل الذي «إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل». وعلى هذا، إذا أراد الفاعل الحكيم منذ الأزل أن يفعل أو قرّر أن يفعل إلى الأبد، فهذه الإرادة لا تتنافى مع اختياره.

وقِـدَم الفيض لا يؤدّي إلى اسـتغناء الفعـل عن الفاعل كما يعتقـد المتكلّمون؛ وذلك لأنّ الأبديّة في المعاد لا تؤدّي إلى الاسـتغناء عـن الفاعل؛ مع أنّ أبدية المعاد محلّ اتفاق بين الجميع. والحدوث ليس هو سبب حاجة المعلول إلى العلّة.

وذلـك لأنّ الحدوث من صفات الوجود، وهـو متأخّر رتبة بالتحليل العقليّ عن الوجود، كـما إنّ الوجود لاحقٌ للإيجاد بحسـب التحليل العقليّ أيضًا، والإيجـاب متأخِّر عن الإيجاب،

---

١. ادواردز، براهين إثبات وجود خدا در فلسفه غرب: برگرفته از دايرة المعارف فلسفى پل ادواردز، ص٥٦ـ٥٧.

والإيجاب بعد الحاجة. وعلى هذا إذا كان الحدوث هو سبب الحاجة، يجب أن يتقدّم الشيء على وجوده بمراتب عدّة، وهذا دور مضمر لا فرق بينه وبين الدور المصرّح في البطلان؛ بل فسادُه أوضحُ وأكبرُ. فضلًا عن أنّه إذا كان الحدوث علّة الحاجة، فإنّه لّما كان البقاء لا حدوث فيه، يجب أن تكون علّة الحاجة منتفية، وعليه ما حدث تنتفي حاجته إلى العلّة في البقاء.

وعلّة الحاجة ومناطها عند المشّائين والإشراقيِّين هي الإمكان. والإمكانُ لّما كان صفةً ملازمةً لذات المعلول ولا تنفكّ عنه، فإنّ حاجته إلى العلّة تبقى ملازمةً له في قدمه ودوامه وأبديّته؛ بل القِدَم يزيد حاجة الممكن إلى العلّة ويوسّع مداها.

ولا يكتفي حكماء وفلاسفة المدرستين المشّائيّة والإشراقيّة، ببرهانَيْ الحركة والحدوث، بالنظر إلى قصورهما وفتورهما، وعدلا عنهما إلى برهان الإمكان والوجوب لما فيه من قوّة ومتانة لا تتوفّر في ذانك البرهانين.

الفصل الخامس:

برهان الإمكان الفقريّ

الانتقال من الإمكان الماهويّ إلى الفقريّ

يهدي البحثُ والتدقيق في الإمكان الماهويّ الإنسانَ إلى الإمكان الفقريّ. وهذا المفهوم الأخير يمهّد الأرضية اللازمة لبرهان أعلى وأشرف على إثبات واجب الوجود. يُستفاد الإمكان الماهويّ من تساوي نسبة الماهيّة إلى الوجود والعدم، ولازمه عدم ضرورة كلّ من الوجود والعدم، وعدم اقتضاء الماهيّة في حدِّ ذاتها كلًّا من الوجود والعدم. ومن الواضح أنّ ما كان كذلك يحتاج في وجوده إلى مرجّح غيره ومن خارجه، والمرجّح الذي يُخرِج الماهيّة إلى حيّز الوجود، هو مبدأٌ فاعليٌّ يعطي الماهيّة وجودَها، أي إنّ الماهيّة تتّصف بالوجود ببركة ذلك الفاعل.

وعليه، إذا سُئل: ما الذي يضفي على الماهيّة الرُّجحان؟ يُقال في الجواب عن هذا السؤال: بواسطة الوجود الذي تتلقّاه الماهيّة من الفاعل أي العلّة الفاعلة أو الفاعليّة.

وإذا نُقِل السؤالُ من الماهيّة إلى الوجود نفسه، بالنظر إلى أنّه وجود غير قائمٍ بذاته، وسُئل عنه: كيف تحقّق وما هو سبب حاجته إلى المبدأ الفاعليّ؟

ففي الجواب عن هذا السؤال ينبغي الالتفاتُ إلى عدم جواز الإجابة بتساوي نسبته إلى الوجود والعدم؛ وذلك لأنّ الوجودَ بالنسبة إلى ذلك الوجود محلِّ السؤال ضروريّ والعدمَ ممتنعٌ عليه. وعلى ضوء هذا، يُعلم أنّ وجود الموجودات الإمكانيّة فاقدٌ لوصف الإمكان الماهويّ.

ومن جهة أخرى، فإنّ الوجودات الإمكانيّة بسبب محدوديّتها ليس لها ضرورة وليس لها وجوبَ أزليّ؛ بل إنّها تتحقّق في ظروفٍ محدّدة ومقيّدة بقيود خاصّة، وإذا زالت تلك الظروف تزول.

ومشروطيّة الوجود الممكن، أو فلنقل تقيّده، يكشف عن عدم إطلاقه ويبيّن حاجته التي تتأمن وترتفع في ظروف محدّدة دون غيرها، وهذه الحاجة تشبه الزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة في أنّها ليست من الصفات الزائدة في الذات؛ وذلك لأنّ الحاجة إذا فُرِضت أمرًا لازمًا زائدًا عن الذات، فسوف يكون وجود الشيء الذي هو عين الواقعيّة فاقدًا للحاجة وغير متّصفٍ بها في مقام ذاته، ولمّا كان الواقع لا يخلو من أحد النقيضين، فإنّه بخلوّ الوجود من الحاجة، يثبت نقيضه وهو الغنى وعدم الحاجة، واستقلال الموجودات المشروطة والمقيّدة وغناها خلاف الفرض وعين التناقض.

والوجود ليس كالماهيّة أمرًا ذهنيًّا، حتى يلحظه الذهن وحده ويلحظ ذاته وذاتيّاته، ويغضّ النظر عن سائر الأشياء المتناقضة التي تقع خارج حدود الذات ونطاقها. ومثل هذا النظر يمكن تعقّله في ماهيّة الإنسان مثلًا عندما تلحظ وحدها، والوجود والعدم يقعان خارج حدودها، فلا شيء منهما داخل في ذات هذه الماهيّة. أمّا الوجود فهو عين الواقع والواقعيّة، وهو ناظر إلى تحقّق الأشياء وهو الذي يضفي عليها واقعيّتها، وفي ظرف الواقع لا يمكن غضّ النظر عن طرفي التناقض. ومن هنا، فإنّ الاحتياج يثبت للموجود الممكن، وهو عين ذاته وليس لازمًا من لوازم الذات وخارجًا عنها.

والاحتياج والإمكان الماهويّ، على الرغم من كونه من لوازم ذات الماهيّة؛ لكنّه خارج الذات وليس من ذاتيّاتها.

أي إنّ الإمكان ليس جنسًا ولا فصلًا للماهيّة؛ أمّا الاحتياج الذي يَثبُتُ للوجودات المعلولة، فهو عين ذاتها؛ أي هو جزء هويّتها وواقعيّتها، وليس جزءًا من الذات بمعنى الماهيّة. وبالتناسب مع هذا الاحتياج يثبت نوعٌ آخرُ من الإمكان ليس زائدًا على ذات المعلول، وهذا النوع من الإمكان هو كالاحتياج المرتبط به، عين ذات الشيء الممكن والمحتاج، ويُسمّى بالإمكان الفقريّ.

الإمكان الفقريّ عين ذلك الاحتياج والفقر الذي محلّه ذات المعلول، وعندما ينظر إلى المعلول من حيث وجودُه وتحقُّقه، فإنّه ليس شيئًا آخر سوى الوجود، وثبوت الوجود له ضروريّ. وعلى ضوء هذا يتبيّن أنّ الإمكان الفقريّ بخلاف الإمكان الماهويّ لا يقتضي سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم؛ بل هو عين ضرورة الوجود.

وهكذا، إذا تجاوزنا الماهيّة والإمكان الماهويّ، تثبت ضرورة وجود هو عين الفقر والحاجة، ونفس الربط والعلاقة بالغير، وليس هو ملزوم الحاجة، وهذه الأخيرة من لوازمه ومتأخّرة عنه.

في التحليل العقليّ للحقائق الخارجيّة، تُدرَك الماهيّة أوّلًا، ثمّ بعد ذلك يُدرك وجودها، وعندها وعن طريق قياس الماهيّة إلى الوجود نلتفت إلى الحاجة والإمكان ونكتشف أنّ الماهيّة شيءٌ متّصفٌ بالإمكان والحاجة. وأمّا إذا لاحظنا الوجود الذي تتّصف الماهيّة بسببه بالواقعيّة والتحقّق، فإنّنا نكتشف محدوديّة الوجود وتقيّده بالحاجة والإمكان. وهذا الإمكان المكتَشَف ليس خارجًا عن الذات؛ بل هو عينُ ذاتِ المحتاج والممكن؛ ولهذا أُطلِق على هذا الإمكان «الإمكان الفقريّ».

وأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة واقعيّةٌ؛ أي أمرٌ واقعيٌّ وحقيقة تستدعي الانتقال من الماهيّة والإمكان الماهويّ إلى الوجود والإمكان الفقريّ؛ وذلك لأنّه بناء على أصالة الوجود، فإنّ الماهيّة تخرج عن أحكام: الجعل، والإفاضة، والعلّيّة ونظائرها، ولا شيءَ لها إلّا بتبع الوجود، فليس الوجود والعدم والفقر والغنى في نطاق الماهيّة، ولا تنطبق هذه الأحكام على الماهيّة حقيقة؛ بل الفقر والاحتياج مربوطان بالوجود الذي تنتزع الماهيّة منه، وذلك الفقير هو في ذاته فقيرٌ ومحتاجٌ، ولا يُحتاج في إثبات احتياجه وفقره إلى سبب وعلّة خارجيّة.

وأمّا الماهيّة فكما إنّها في حدِّ ذاتها أجنبيّة عن الوجود والعدم، وهما بريئان منها، ولا يدخل الوجود في لحظة من اللحظات في تركيب الماهيّة، ولا تكتسب فرصة الظهور التبعيّ إلّا في ظلّ الوجود وببركته، فكما إنّ هذا هو حال الماهيّة في علاقتها مع الوجود، كذلك هو حالها في علاقتها مع الفقر والغنى، فهي لا تتّصف بشيءٍ منهما إلّا بتبع الوجود وببركته. وكلّ ما قيل سابقًا ويُقال عن سبب حاجة الماهيّة إلى العلّة مبنيٌّ على المسامحة في التعبير، ولا يخلو من الإشكال عندما يُعرض على محكّ الدقّة الفلسفيّة.

وقد اعتبر حكماء المدرسة المشّائيّة أنّ الماهيّة محتاجةٌ إلى العلّة، وسبب حاجتها إلى العلّة هو «الإمكان»، ولا يخلو هذا الكلام من الإشكال الوارد على أهل الكلام؛ وذلك أنّهم يعدّون الحدوث سببًا ومناطًا للحاجة إلى العلّة، والحال أنّ الحدوث من صفات وجود المعلول، وهو

بحسب التحليل العقليّ المتقدِّمِ متأخرٌ بمراتب عن حاجة المعلول إلى العلّة. والإمكان الماهويّ متأخِّرٌ عن الماهيّة ومن لوازمها، وعلى أساس أصالة الوجود، وتقدّم الوجود على الماهيّة متأخرٌ عن الوجود، ولمّا كان الوجود بعد الإيجاد والإيجاد بعد الإيجاب، وهذا الأخير (الإيجاب) بعد الحاجة، فسوفَ يكون الإمكان الماهويُّ متأخرًا بمراتب عدّة عن الحاجة، فإذا كان هذا الإمكان المتأخّر هو علّة الحاجة إلى العلّة ومناطها، فسوف يكون متقدّمًا على نفسه بمراتب ومتأخّرًا في الوقت عينه. وعليه فإنّ نظريّة أصالة الوجود تقتضي أن لا يكون الإمكان الماهويّ مناط الحاجة إلى العلّة وسببها، وإن كان دليلًا وكاشفًا عن هذه الحاجة.

دلالة الإمكان الفقريّ على الغناء الذاتيّ للواجب

بعد توضيح الإمكان الفقريّ، يظهر أنّ الوجودَ والإيجادَ، والوجوبَ والإيجابَ، والحاجةَ والاحتياجَ ليست أمورًا متغايرةً، ولا أحد هذه الثنائيّات لازمٌ للآخر؛ بل إنّ وجود المعلول هو هذا الواقع الواحد الذي هو عينُ الفقرِ والحاجةِ إلى الغير، وهو نفسُ الإفاضة والإيجاد والإيجاب. ولمّا كان الوجودُ فقيرًا وكان وجودُه عينَ الربطِ بالغير وليس شيئًا آخر، فإنّ وجوبَه وضرورتَه بالغير أيضًا. وبالنسبة إلى مثل هذا الوجود لا يمكن تصوُّر ذاته خاليةً من الفقر والربط، حتى يُتعقَّل له وصفٌ آخر هو الإمكان الماهويّ مضافًا إلى الإمكان الفقريّ[1].

---

١. إنّ ورودَ الفقر والحاجة إلى متن الوجود وذات المعلول، وسلب النفسيّة والذاتيّة التي لا اقتضاء لها بالنسبة إلى كلّ من الوجود والعدم، يحلُّ بسهولة بعضَ التعقيدات والإشكاليّات التي تواجِهُها المدرسة المشّائيّة في ما يرتبط بطرفَي النسبة والعلاقة بين العالم ومبدئه. وذلك أنّ العالمَ أو الصادر الأوّل، بحسب الحكمة الرائجة، بالنظر إلى ذاته ممكنٌ يجوزُ عليه الوجود والعدم، ومن جهة أخرى فإنّ زوال العالم منوطٌ بزوال الواجب، ولمّا كان زوالُ الواجبِ ممتنعًا، فإنّ زوالَ العالم ممتنعٌ. وهكذا يكون العالمُ أو الصادرُ الأوّل ممكنَ الزوال بالنظر إلى نفسه وممتنعَ الزوال من جهة الواجب. ومن جهةِ الوجودِ، العالَمُ أو الصادر الأولُ ممكنٌ في ذاته، وضروريّ الوجود وواجبُه عندما يُقاس إلى الواجب ويُنظَر إلى المبدأ.

وقد أوضح تحليل الإمكان الفقريّ أنّ الصادرَ الأوّل أو العالَمَ الذي هو معلولٌ إلهيٌّ، ليس له ذاتٌ وحقيقةٌ يمكن لحاظها بعيدًا عن الوجود والعدم، وليست حقيقتُه سوى الفقر والارتباط بالغير، والأمر الذي هو الربط بالغير لا يمكن أن يُلحظ بالاستقلال، حتى يُتحدَّث عن إمكانه أو ضرورته، وبالتالي فبالنسبة إلى العالَمَ لا شيء سوى الضرورة

حضور الفقر، في متن الوجود الفقير وصلبه للوجودات المقترنة بالماهيّة التي تكشـف عن محدوديّة الوجود (الماهيّة حدّ الوجود)، ينفي أيّ نفسيّة وواقعيّة عن هذا النوع من الموجودات، ويجعـل من واقعيّة هذه الموجودات عينَ الربط والتعلّـق بالغير، كما يتعلّق المعنى الحرفيّ بطرفي النسبة في الكلام.

والحـرفُ كما هو معروفٌ، لا معنى له وحده، وإنّما يظهر معناه ببركة الطرفين اللذين يربط بينهما، فالحرف يكتسـب دلالته على المعنى من الأطراف التـي يربط بينها، وهذان الطرفان هما اللذان يعطيان الحرف معناه الحقيقيّ المكتمل، والطرفان لا بدّ من أن يكون معناهما معنى اسميًّا.

تحليـلُ حقيقة وجودِ الماهيّات التي تتّصف بالإمـكان الماهويّ يعني تبيين الإمكان الفقريّ والوجودات الممتزجة بالماهيّة، يفتحُ الباب على برهان أشدَّ إحكامًا واتقانًا من البراهين المتقدّمة حتى الآن، وهو أخصر منها وأقصر، وله مدًى أوسـع من مداهـا؛ وذلك أنّ الواقعيّة والواقع أو الوجـود الذي هـو فاقدٌ للمعنى في حدّ ذاته، وبعبارة أدقّ، الوجود الذي هو فاقدٌ للنفسـيّة التـي يمكن أن تسـمح بلحاظه في حدِّ ذاته، وهو عـين الربط والتعلّق بالغـير؛ بل إنّ حقيقته ليسـت سـوى الربط والتعلّق بالغير، مثل هذا الوجود لا يعقل تحقّقه دون طرفٍ يضفي عليه هذا التحقّق. هذا وإنّما يتعلّق به الوجود الربطيّ والفقير لا يمكن أن يكون وجودًا فقيرًا، وكلّ وجود آخر سواه هو وجودٌ فقيرٌ يحتاج إلى ما يدفع حاجته.

وعـلى هذا المبنى، فـإنّ الوجـودات الإمكانيّة آيةٌ وعلامـةٌ حقيقيّةٌ على تنزُّهـه عن الفقر والحاجـة، وعلى أنّ الغنى في متن ذاته وصلب وجـوده. وإذا اتفق أنّ كان وجود ممكنٌ، بالنظر الأوّليّ الابتدائيّ، واسـطة لتحقق وجودٍ آخر وثبوته، فإنّ وساطته هذه مؤشِّرٌ ودليلٌ على سببيّة العلّة والمبدأ الأوّل؛ وذلك لأنّ الشيء الذي هو الحاجة، صدره وذيله وظاهره وباطنه هو الحاجة والفقر والاعتماد على الغير. وهكذا، فإنّ ما يظهر فيه هو نظير النور الذي يُرى في المرآة.

والوجـوب بالغير الـذي هو عين وجوده الفقير. وهذه الضرورة بالغير، بالشرح الذي سـوف يأتي في تقرير البرهان محلّ البحث، لا مناصَ من اسـتنادها إلى ضرورة بالذات وعدم العالم مسـتحيلٌ بالغير أيضًا، وتستند هذه الاستحالة إلى الاستحالة الذاتيّة لسلب الواجب بالذاتَ وانعدامه.

فالشعاع الذي يُرى في المرآة، دونَ حاجة إلى إبطال التسلسل والدور، يكشفُ عن وجودٍ نيّر ظهرَ نورُه في شعاعِ المرآة، ولو وُضِعت مرآة ثانية فسوفَ تكون المرآة الجديدة أيضًا مجرّد عاكسة لذلك النور الصادر عن النيّر بالذات دون أن تكون المرآة الأولى هي التي أعطت النور للثانية.

الآيتيّة والعلامتيّة تنقسم إلى قسمين: اعتباريّة وحقيقيّة، فالآيتيّة الاعتباريّة مثل آيتيّة وعلاميّة الكلمات على المعاني، وكذلك مثلُ أعلام الدول والشعوب أو إشارات السير، والآية التكوينيّة مثل آيتيّة وعلاميّة الصور في المرآة بالقياس إلى أصحاب الصور المواجهين للمرآة.

والآية التكوينيّة أيضًا على أقسام:

الأوّل: آيةٌ محدودةٌ مثل الدخان الذي هو علامة وآية تدلّ على وجود النار، ومثل العشب الذي يكشف عن الماء، ومثل هذه العلامات على الرغم من اختلافِها عن أعلام الشعوب وما شابه من العلامات الاعتباريّة، فإنّ التغيير الذي يطرأ على الدّخان والعشب في المثالين ينعكس أثره على كاشفيّة هاتين العلامتين وعلاميّتهما.

الثاني: الآية التكوينيّة الدائمة، وهذا في الحالات التي لا تتأثّر العلامة في كشفها وعلاميّتها بظروف الزمان والمكان وما شابه. مثلُ وصف الزوجيّة الذي يلازم الأربعة على الدوام ولا يفارقها.

الثالث: الآية التكوينيّة الذاتيّة؛ وذلك عندما يكون وصف العلاميّة ليس وصفًا ملازمًا للذات؛ بل عينَ الذات وحقيقةَ الشيء. والاختلاف بين هذا القسم وسابقه في أنّ الآيتيّة والعلامتيّة عندما تكون وصفًا لازمًا للذات، فإنّ الذات في مقام الذات ليست حاكيةً عن الغير؛ أمّا في هذا القسم الأخير، فإنّ نفي كون الآية آية وعلامةً يساوق نفي الذات.

الصور المرآتيّة ذاتيّة؛ وذلك لأنّ الصورة التي تظهر في المرآة تختلف عن الزجاج والإطار والطول والعرض وغير ذلك من صفات المرآة؛ بل هي نفس الحكاية والإراءة عن الواقع الذي تعكس صورته المرآة. وبِلُغَةِ أهل العرفان ليست المرآة سوى تلك الصورة، بينما يرى العرف أنّ المرآة هي الزجاج والإطار وسائر الصفات.

والإمكانُ الفقريّ يبيّن الحقيقة المرآتيّة للوجودات التي تظهر في صور الماهيّات المتنوّعة.

وهذا التحليل للمعلوليّة، يجعلُ من العالم مظاهرَ وشؤونًا إلهيّة تتجلّى في الأيام والأدوار المختلف، وهذه النظرة تُستفاد أيضًا من تعاليم الوحي القرآنيّ الذي يكشف لنا عن أنّ السماوات والأرض وما سوى ذلك من موجودات العالم سائلةٌ (من السؤال والطلب) ومحتاجةٌ، والله سبحانه هو الحقيقة التي تتجلّى وتظهر كلّ يوم في شأن: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩).

والشؤون الوجوديّة المتنوّعة هي أبعادٌ متنوّعةٌ للوجه الإلهيّ الواحد الذي هو وجهُ الله ذي الجلال والإكرام كما ورد في لسان القرآن: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٧). وكلّ شيءٍ هو مظهرٌ محدودٌ من الحضور الإلهيّ في جميع الموارد: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤). ومن هنا، فإنّ هذا الوجه ظاهرٌ وحاضرٌ أينما ولّى الإنسان أو غيّر وجهه: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥).

والتحليل العقليّ للعالم يظهره ويصوّره كمرآة تظهر فيها الوجودات المختلفة والمتنوّعة، والإنسان الذي يغفل عن الواقع المرآتيّ للمرآة وينظر إليه على نحو الاستقلال، لا يلبث أن يَعِيَ ويلتفتَ إلى قصوره عندما تنكسر المرآة، فتظهر الأشياء الحقيقيّة التي كان يرى الإنسان صورها، عندها يظهر التجلّي الإلهيّ بأوضح صوره وعندما يُسأل الإنسان: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ لا يقدر أن يجيب بغير قوله: ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (غافر: ١٦).

والله الواحد القهّار هو الحقيقة الصمديّة المستغنية، وهو الذي يسدُّ الحاجة الدائمة والمستمرّة، وسدّه الحاجة واستجابته للسؤال ليست على نحوٍ يؤدّي إلى تضييق دائرة السؤال؛ وذلك لأنّ الربط والتعلّق حاضر في الجواب الإلهيّ، ولا يخلو بعدٌ من أبعاد الممكن من الفقر والحاجة؛ ولهذا يقول المرحوم علي آقا في كتابه «بدائع الحكم»: إنّ التقابل بين فقر الممكنات وغنى الواجب ليس تقابل الملكة والعدم؛ بل هو من تقابل السلب والإيجاب[1].

في تقابل الملكة والعدم، وعلى الرغم من الفقدان الذي يتّصف به من لا تتوفّر فيه الملكة، فإنّ نوع أو صنف أو جنس الفاقد من شأنِه الاتصاف بالملكة؛ أمّا الوجود الممكن فهو وجودٌ فقيرٌ،

١. المدرّس الزنوزي، بدائع الحكم، ص٢٨٤.

وفقرُ هذا الواقع المتّصف بهذا النوع من الإمكان، بنحو يتسع ويزداد كلّما أفاض عليه الغنيّ من غناه؛ وذلك لأنّ هذا الوجود الفقير ليس له أهليّة الاتصاف بالغنى الذي عند الغنيّ المفيض.

وتوضيح ذلك أنّ الله غنيٌّ وما سواه فقيرٌ ومحتاجٌ، والنسبة بين الأمرين ليست نسبة العدم والملكة، وذلك لأنّ الفقير والمحتاج ليس لصنفه أو جنسه أو نوعه أهليّة الاتصاف بالغنى الموجود عند الغنيّ.

ونفوذُ الفقر إلى جميع أبعاد الوجود الممكن يجعل من آيتيّة هذه الموجودات شبه معدومة، ولعلّ هذا ما تشير إليه العبارة المعروفة: «يا من دلّ على ذاته بذاته»[١].

امتيازات برهان الإمكان الفقريّ

برهان الإمكان الفقريّ بالشرح المتقدم مبرّأٌ ومنزّهٌ عن وجوه القصور التي تبتلى بها البراهين المتقدّمة، وتترتّب عليه آثار ونتائج لا تترتب على تلك البراهين؛ وذلك لأنّ برهاني الحدوث والحركة، حتّى مع تتميم الأوّل بالحركة الجوهريّة، جارٍ في الموجودات المادّيّة المتّصفة بالحركة أو الحدوث. وبرهان النظام على فرض تمامه وسوف يأتي الحديث عنه، على الرغم من أنّه لا يختصّ بالموجودات المادّيّة المتحرّكة فإنّ نفعه يتوقّف على افتراض وجود مجموعة من الأشياء يربط بينها نظام. أمّا برهان الإمكان الفقريّ فإنّه أوّلًا غير مقيّدٍ ولا مقصورٍ على الموجودات المادّيّة، وثانيًا لا يتوقّف على افتراض وجود مجموعة أجزاء خاضعة لنظام واحدٍ، وثالثًا غاية هذا البرهان ليست إثبات صفة مثل: المحرّك، أو المحدِث، أو الناظم التي هي صفات مشتركة بين الواجب وغيره؛ بل هو برهان يهدف مباشرة إلى إثبات المبدأ الواجب.

وبرهان الإمكان الفقريّ مصونٌ من بعض وجوهِ الخلل الموجودة في برهان الإمكان الماهويّ، ولا يحتاج أو يتوقّف على استحالة الدور والتسلسل. فما يثبت أوّلًا ببرهان الإمكان الفقريّ هو وجود المبدأ الواجب، وبعد ذلك تثبت محدوديّة الوسائط في سببيّتها وعلّيّتها.

البرهان المبتني على الإمكان الماهويّ هو من إبداعات حكماء الإسلام وتسرّب إلى الفلسفة

---

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج٨٤، ص٣٣٩.

الوسيطة بواسطة المدرسة المشّائيّة، وتعرّض خلال مسيرته ذهابًا وإيابًا بواسطة الترجمة والشرح إلى بعض التغيّر والتبدّل، ما أفضى إلى طرح عدد من الإشكالات عليه. أمّا الإمكان الفقريّ فهو حاصل تدقيقات الحكماء المتألّهين العقليّة وقد كان مدار الدرس والبحث على مدى أربعة قرون في التعليم الفلسفيّ عند الشيعة. وقد أثار هذا البرهان نشاطًا فكريًّا واسعًا في مهده ومسقط رأسه؛ ولكنّ سيطرة المنهج الحسّيّ والتجريب على العقل الغربيّ حالت دون تعقّل فلاسفة الغرب هذا البرهان، وبقوا محرومين منه.

الفصل السادس:

برهان آنسلم الوجوديّ

البرهان في قالب قياس الخلف

يستند البرهانُ الوجوديّ الذي ارتبط اسمه بـ«آنسلم» إلى التعريف الذي تبنّاه القديس آنسلم في القرن الحاديّ عشر الميلادي، وبعده تحوّل إلى مركزٍ للنقضِ والإبرام في الفلسفة الغربيّة. يقومُ هذا البرهان على المفهوم التصوّريّ الذي يتشكّل في ذهن الإنسان عن الله.

وحاصلُ التعريف الذي يتبنّاه آنسلم عن الله هو أنّه موجودٌ لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه، ثمّ يعبِّر عن هذه الصورة بطريقة أخرى هي: إنّ الله هو موجودٌ كاملٌ لا يمكن تصوّر ما هو أكمل منه، ولمّا كان المراد من العظمة في الصياغة الأولى هو الكمال، يمكن اعتبار الصياغتين مفيدتين لمعنى واحد. والموجود الأكمل والأرقى والأعظم... يمكن استفادته من عبارة «الله أكبر»؛ وذلك أنّ هذه العبارة تعني أنّ الله موجودٌ أعلى وأكبرُ من أن يُوصَف، وأنّه لا شيء أكمل من الله. وهذه الصورة لله تعالى هي الصورة التي قدمها الأنبياء عن الله في التوراة والإنجيل، وقد لاقت رواجًا وقبولًا في اللاهوت اليهوديّ والمسيحيّ.

وقد استند آنسلم إلى هذه الصورة وصاغ برهانه على وجود الله بطريقة قياس الخَلْف (الخُلف)، وسبب تسمية هذا القياس بهذا الاسم هو أنّه يعتمد في إثبات مفاده على الرجوع إلى الوراء، أي إلى إبطال نقيض المطلوب. وتسميته بالخُلف من جهة أنّه يوصل إلى البطلان الذي يلزم من القياس؛ حيث إنّ القياس يوصل إلى نتيجة باطلة.

وسواء أكان هذا القياس خَلفًا أو خُلفًا، فإنّنا إذا قسمنا القياس إلى مباشر وغير مباشر، يدخل في خانة القياس غير المباشر.

وصورة القياس هي: إذا لم يكن الله موجودًا، فإنّ أمورًا وأشياء أكمل منه موجودة؛ أي إذا لم يكن الله موجودًا، فسوف لن يكون الموجود الأكمل الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكمل منه، وعدم كونه الأكمل الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكمل منه يناقض المسلّمة التي انطلق منها آنسلم، وهو خُلْفٌ وتناقض، والتناقض مستحيل.

وجوهر البرهان هو إثبات وجود الله من خلال إبطال عدم كونه موجودًا، وذلك بالاستناد إلى استحالة التناقض.

ودليلُ التلازم بين عدم كونه موجودًا وعدم كونه الأكمل على الإطلاق هو أنّ العدم نقصٌ وأنّ الأشياء الموجودة أكمل من الأشياء غير الموجودة. وعلى ضوء هذا، فإنّ الموجودات مهما كانت أكمل من الله المعدوم، وهكذا يكون تصوّر ما هو أكمل وأعظم من الله أمرًا ممكنًا، وهو خلاف الفرض[1].

نقد غونيلون وتتميمه

يستند الراهب غونيلون المعاصر لآنسلم إلى أشياء مقطوعة العدم لينقضَ على برهان معاصرِه، فيقول: يمكننا اعتماد طريقة آنسلم في برهانه لتصوّر جزيرةٍ لا يمكنُ تصوّر ما هو أعظم منها لإثبات وجودها؛ لأنّها إن لم تكن موجودةً فأيّ جزيرة موجودة هي أعظم منها، وبالتالي نحكم على هذه الجزيرة بوجوب أن تكون موجودة[2].

وقد رُدّ على غونيلون بالقول، إنّ المفهومَ والصورة المفترضة لله تشتمل على جميع الكمالات ومنها الوجود، أمّا الجزيرة المفترضة فلما كانت حادثة فلا شيء يمنع من تصوّر عدمها وقبوله، وبالتالي لا تناقض أبدًا.

ويمكن تتميم اعتراض غونيلون ليبقى مصونًا وفي مأمنٍ من الدفاع المتقدّم، بأن نضيف مفهوم الوجود إلى صفات الجزيرة المفترضة، وعندها نتصوّر الجزيرة ونتابع البرهان النقضيّ مع غونيلون؛ وذلك أنّه على الرغم من أنّ ماهيّة الجزيرة الأكمل تتّصف بالإمكان الماهويّ،

١. انظر: ادواردز، براهين إثبات وجود خدا در فلسفه غرب: برگرفته از دايرة المعارف فلسفى پل ادواردز، ص٣٧ـ٣٨.

٢. م.ن، ص٣٨.

لكنّ وجودها وواقعيّتها لا تتّصف بالإمكان الماهويّ، ولا تتساوى نسبتها إلى كلّ من الوجود والعدم.

ويمكن أيضًا تبديل مورد النقض ونقله من الجزيرة الأكمل إلى شريك الباري؛ لأنّ مفهوم شريك الباري يشاركه تعالى في جميع كمالاته؛ فيكون تصوير عدمه مناقضًا للصورة والمفهوم المأخوذ عنه؛ وبالتالي يجب أن يكون شريك الباري موجودًا وفق المسار الذي اختطّه آنسلم مع أنّ أدلّة وبراهين عدّة تثبت عدم وجود مثل هذا الشريك لله.

وهكذا يتبيّن أنّ النقض المذكور مع تتميمه بما أضفناه إليه واردٌ على برهان آنسلم، ويثبت عقمه وعدم إنتاجه؛ لكنّ هذا النقض لا يُظهِر سرَّ بطلان القياس محلِّ البحث. ولقد أعمل المفكّرون الغربيّون أذهانهم في إبطال برهان آنسلم وكذلك فعل عددٌ من المفكّرين المسلمين؛ ولكنّ أيًّا منهم لم يقدّم نقضًا سليمًا من العيب وخاليًا من الإشكال.

الإشكال الأساس في برهان آنسلم

الكمال الأرقى أو الوجود والضرورة هي مفاهيم مأخوذةٌ في مفهوم الله، ومفهوم الكمال ومفهوم الوجود وكذلك مفهوم الضرورة، كلُّها مفاهيمُ لا تستدعي ضرورة المصداق الخارجيّ والواقعيّ لها أو عدم هذه المصاديق، وهي متوفّرة على المفهوم فحسب. وبعبارة أخرى: هذه المفاهيمُ المذكورة سواء لوحظت بالحمل الشائع وكان لها مصداق، أو كانت كاذبة بذلك الحمل ولم يكن لها مصداقٌ خارجيّ، فإنّها بالحمل الأوّليّ ذاتٌ ولها ذاتيّاتُها؛ وذلك لأنّ الحملَ الأوّليّ الذاتيّ ناظرٌ إلى دائرة المفهوم ونطاقِه، والحمل الشائعُ الصناعيّ ناظرٌ إلى الواقع الخارجيّ والمصداق الواقعيّ.

وبالالتفات إلى الامتياز والاختلاف بين مفهوم الوجود ومصداقه، وبالالتفات إلى التمايز في الوجود بين الحمل الأوّليّ والحمل الشائع يتجلّى بوضوحٍ؛ مكمنُ الإشكال في برهان آنسلم وبؤرته؛ وذلك أنّ مفهوم الله الأكمل يصير مخدوشًا عندما يُسلب عنه مفهوم الوجود بالحمل الأوّليّ، بينما إذا لم يكن موجودًا في الخارج، أي في حال سلب الوجود بالحمل الشائع عنه، فإنّ ذلك لا يساوق سلب الوجود بالحمل الأوّليّ عنه، ولا يؤدّي ذلك إلى الخلف أو استنتاج ما يريد آنسلم استنتاجه من برهانه.

وعليه يتوجب على آنسلم أن يبيّن مرادَه من كلمة «موجود» في عبارة «إذا لم يكن الله موجودًا»، فإذا كان مرادُه سلبَ الوجود بالحمل الأوّليّ فهو محقٌّ؛ أي إنّ سلب مفهوم الوجود، يتناقض مع التعريف الذي أخذ فيه الوجود كمفهومٍ لله تعالى. وبالتالي لا بدّ من افتراض الوجود في الموجود الأكمل الذي يريد إثباته؛ لكنّ هذا وحدَه لا يكفي لإثبات التحقّق الخارجيّ والاتصاف بالوجود بالحمل الشائع للواجب تعالى. وإذا كان مرادُ آنسلم من كلمة «موجود» في عبارته المذكورة أعلاه مصداق الوجود والموجوديّة بالحمل الشائع، ففي هذه الحالة لا ملازمة بين نفي الوجود المصداقيّ وبين نفي الوجود المفهوميّ الذي أُخِذ في مفهوم الكامل على الإطلاق.

فأكمل ما يمكن تصوّره للوجود غير المحدود وغير المتناهي، إذا لم يكن له مصداقٌ لا يقعُ أيّ تناقض أو خلافٍ للفرض؛ وذلك لأنّ من شروط التناقض وحدةُ الحمل، والتصوّر الذهنيّ للوجود غير المحدود هو مفهوم كاملٌ بالحمل الأوّليّ، وله في عالم الذهن وجودٌ ظليٌّ وذهنيٌّ، وعدم وجود مصداق خارجيّ له لا يضرُّ بكماله المفهوميّ، ولا يترتّب عليه أيّ خلف للتصوّر المفترض. ومثال شريك الباري مثالٌ جيّدٌ لتوضيح الفكرة، فهذا المفهوم من حيث هو صورةٌ ذهنيّة يُفترض فيها تحلّيها بجميع الكمالات المفترضة أو المثبتة للباري نفسِه، ومع ذلك فليس لهذا المفهوم أي حظٍّ من الوجود الخارجيّ، ولو كان صرف التصوّر كافيًا لإثبات الواجب، لكان يكفي لإثبات شريكه تصوّره أيضًا بواسطة برهان الخلف.

وفي البرهان المذكور يلزم الخلف عندما يكون محورُ الحمل واحدًا في جميع الموارد؛ أي أن يكون التصوّر للكمال الأتمّ بالحمل الأوّليّ فاقدًا لأحدِ الكمالات بالحمل الأوّليّ أيضًا، أو أن يكون واجدًا لكمال بالحمل الشائع ويلزم من فرضٍ ما فقدانه لذلك الكمال بذلك الحمل نفسه. أمّا إذا كان تصوّرٌ ما واجدًا لكمال بالحمل الأوّليّ وفاقدًا لذلك الكمال بالحمل الشائع، فلا تناقض ولا خلف.

وهذا الإشكال على الرغم من عدم طرحه في الفكر الغربيّ وعدم نيله وإدراكه ليُطرح؛ فإنّه كان محلَّ اهتمامٍ وعناية عند حكماء المسلمين. فالتمايز بين المفهوم والمصداق، وتنوّع الحمل إلى

أوّليّ وشائع هو ما قصم ظهر الاستدلال عند آنسلم. وإنّ الالتفات إلى هذا التمايز والتنوّع في الحمل والمفهوم والمصداق أدّى إلى حلِّ كثيرٍ من التناقضات التي كان يبدو أنّها عصيّةٌ على الحلّ، وأفضى إلى رفعِ كثير من الشبه والاشتباهات والمغالطات التي وقع فيها بعض أهل المعرفة.

الخلط بين المفهوم والمصداق في براهين أهل المعرفة

لقد غفل بعض أهل المعرفة في تاريخ الفكر الإسلاميّ عن الاختلاف والتمايز بين المفهوم والمصداق، وأقدَموا على تنظيم أدلّةٍ وبراهين أصرح وأوضح من برهان آنسلم، وليس ذلك لإثبات الذات فحسب؛ بل لإثبات بعض الصفات كالوحدة. وذلك كقولهم: إنّ الوجود من حيث هو وجود لا يقبل العدم، وكلّ ما لا يقبل العدم وكان عدمه ممتنعًا واجبٌ، وعليه فإنّ الوجود من حيث هو وجود واجب[1].

وهذا القياس هو من الشكل الأوّل وتستند صغراه إلى امتناع التناقض؛ وذلك لأنّه إذا قَبِل العدم لزم التناقض والجمع بين النقيضين، ونتيجةُ القياس هي ثبوتُ وجوبِ الوجود المطلق، وعندما نضمّ إلى الكبرى أنّ واجب الوجود واحدٌ وأنّه لا شريك له، يتألّف قياسٌ مركّبٌ. والنتيجة هي أنّ الوجود من حيث هو وجود، أي دون شرط أو قيد يضاف إليه، ليس واجبًا فحسب بل واحدٌ أيضًا.

والقياس الأوّل والقياسات المركّبة المبنيّة على القياس الأوّل، يُراد منها إثبات بعض الصفات لهذا الوجود المطلق. وعلى الرغم من أنّ هذا البرهان ناظرٌ إلى الواقع وطريقه أقصر من طريق آنسلم في برهانه، وعلى الرغم من إرادة إثبات الذات والصفات في آنٍ واحدٍ، على الرغم من ذلك كلّه، فإنّ البرهان لا يسلم من مغالطة الخلط بين المفهوم والمصداق.

وتوضيح ذلك أنّ مفهوم الوجود المطلق، من حيث إنّه وجودٌ لا يقبل العدم بالحمل الأوّليّ، والواجب هو حقيقةٌ لا تقبل العدم بالحمل الشائع، وعليه فإنّ محور الحمل في الصغرى والكبرى ليس واحدًا، والحدّ الأوسط لم يتكرّر في المقدّمتين.

---

١. الجوادي الآملي، تحرير تمهيد القواعد، ص٢٦١.

وتوفّـر الوجود المطلق على مصـداقٍ متوقّفٌ على أمور يجب طيّهـا في مراتب عدّة، وهذه الأمـور صادقـة في مورد المفهوم الأكمل الـذي يتصوّر؛ لكنّ ذلك مـشروطٌ بشرطِ أن يكون التصوّر الأكمل هو مفهوم الوجود المطلق، كما تضمّن برهان آنسـلم تصوّر الكمال المطلق على معنى الوجود.

وفي المرتبـة الأولى لا بدّ من إثبات أصالـة الوجود واعتباريّة الماهيّـة؛ وذلك لأنّ القائلين بأصالة الماهيّة، لا يرَوْن في الواقع الخارجيّ سوى الماهيّات المتفرِّعة والمتكثِّرة، والوجود عندهم مفهـومٌ انتزاعيٌّ، يُنتزَع من الماهيّات المحقّقة، ويأتي مفهـوم الوجود إلى الذهن كمفهوم مطلق بواسطة التجريد الذهنيّ.

وفي المرتبـة الثانية لا بدَّ من نفي الكثرة التباينيّـة في الوجود؛ وذلك لأنّه على القول بأصالة الوجـود وقبول الكثرة التباينيّة، تصير الوجودات الخارجيّة حقائق متباينة في ما بينها. وفي هذه الحالة سـوف يكون كلّ واحد منها محدودًا بحدوده الخاصّة به وموجودًا في دائرة تلك الحدود، وبالتالي سـوفَ يكـون وجودُها وضرورتها مقيَدةً ما دامت ذواتها. ومـن وجهة النظر هذه لن يكـون للوجود من حيث هـو وجودٌ مصداقٌ خارجـيّ؛ لأنّه بناء على تبايـن الوجودات فإنّ «الوجود مـن حيث هو» عين الكثرة التباينيّة، ولا يمكن تحقّق الوحدة بين الوجودات المتكثّرة المتباينـة، إلّا وحدة المفهوم وعلى فرض إمكان تحقّق الوحـدة المفهوميّة، فإنّ محلّ وجود وهذا المفهوم هو الذهن وليس الخارج.

وفي المرتبـة الثالثة لا بدّ من دراسـة رؤية أو نظريّـة القائلين بالاشـتراك اللفظيّ في معنى الوجـود، والقول باعتباريّته في الممكنات وأصالته عندما يُحمَل على الواجب، وعلى هذه الرؤية وهذا الفرض يحتاج مصداق الوجود إلى دليل وإثبات.

وفي المرتبـة الرابعة يجب تحليل وترقيق الكثرة التشـكيكيّة للوجـود؛ لأنّ وجود الواجب وإن كان يثبت بناء على الكثرة التشـكيكيّة، لكن الواجب يقع في طول بقيّة الواجبات وفي أوّل السلسـلة، والواجب بحسـب هذا الفرض «بشرطِ لا» بالقياس إلى سائر المراتب، ولن يكون المصـداق «لا بشرط» الذي هو الوجود المطلق وأعلى كمال يمكن تصوّره؛ وذلك لأنّ «الوجود

من حيث هو» بناء على التشكيك عين الكثرة الحقيقيّة المشوبة بالوحدة الواقعيّة، ومثل هذه الحقيقة لن تكون الواجب لأنّها تشتمل على الواجب والممكن على السواء.

إذًا، بصرف كون مفهوم الوجود المطلق موجودًا بالحمل الأوّليّ وليس معدومًا، لا يثبت مصداقه الخارجيّ والواقعيّ. وإثبات مثل هذا المصداق يتوقّف على برهان خاصّ، وعلى إبطال الرؤى المشار إليها التي يتبنّاها أهل المعرفة.

والدليل الخاصّ الذي يثبت الوجود المطلق مصداقيًّا، يمكن الوصول إليه وتشييده بعد العبور من عتبة التشكيك والوصول إلى الوجود المطلق المستقلّ المحض، وبالتحليل الأدقّ لمعنى الربط والفقر، وتوضيح هذه المعاني في قالب شؤون المبدأ أو بالتدقيق في علّيّة المبدأ وإدراك إطلاقه وسعته الوجوديّة. كما فعل صدر المتألّهين في مباحث العلّيّة بعد طيّه هذه المراتب، وشكرِهِ اللهَ على إتمامه الفلسفة بإلحاقها بالعرفان[1].

برهان أهل المعرفة الذي يقوم على ضرورة الوجود بالحمل الأوّليّ، لا يمكنه من طريق الضرورة الثابتة للمفهوم بالحمل الأوّليّ إثبات مصداقه الذي يتّسم بالوحدة الشخصيّة؛ لأنّ الوجود يمكن أن يكون مفهومًا اعتباريًّا لا مصداق له، أو أن يكون له مصاديق هي واقعيّات متعدّدة ومحدودة، في طول بعضها أو عرضها بالتباين أو التشكيك. وهكذا أيضًا بالنسبة إلى برهان آنسلم، حيث لا يمكن إثبات مصداق الوجود الأكمل بواسطة تصوّر مفهومه.

انتقادات كانط الثلاثة لبرهان آنسلم

ثمّة إشكالات واعتراضات وُجِّهت إلى برهان آنسلم من فلاسفة غربيّين وآخرين مسلمين؛ ولكنّها إشكالات لا تسلم من الإشكال.

يوجّه كانط في كتابه «نقد العقل المحض» ثلاثة انتقادات إلى برهان آنسلم هي الآتية:

أوّلا: الانتقاد الأوّل له حول «عدم إمكان تصوير الله» و«الوجود المطلق ضروريّ»؛ ولكنّ هذا النقد الذي ورد قبله في كلام توما الأكويني أيضًا، غير تامٍّ. فإنّه على الرغم من خفاء مصداق الواجب وبلوغه في الخفاء الغاية، فإنّ المفاهيم المرتبطة به على درجة عالية من الوضوح. فالشيء

---

١. الشيرازي، الأسفار، ج٢، ص٢٩١ـ٢٩٢.

الذي وجوده واجبٌ، وواقعيّته غيرُ مشروطةٍ بأيِّ شرطٍ أو قيد، على الرغم من أنّه ليس له معنى مقوليّ وماهويّ، ولكنه مركّبٌ من مجموعة من المفاهيم العامّة التي يكفي النظر فيها لفهمها، بغضّ النظر عن آليّة انتزاعها. وفهمُها يصل إلى حدّ البداهة[١].

ثانيًا: النقد الثاني لكانط هو أنّ كلّ مفهوم، وفق قانون الهويّة، لا تزول ذاتيّاته عنه؛ ولكنّ عدم الزوال هذا مشروطٌ ببقاء موضوع القضيّة الذي هو الذات، أمّا لو سُلبت الذات وانتفت، فإنّ سلب الذاتيّات لا يفضي إلى التناقضِ أبدًا. يقول كانط في إشكاله هذا:

«لو نُفِيتُ الهويّة في حكم هويّة [هو=هو]، مبقيًا على الحامل، فالنتيجة هي تناقضٌ؛ ومن هنا أقول: ينتمي المحمول بالضرورة إلى الحامل. ولكن لو نفيت الحامل مع المحمول، فلن ينتج حينئذ أيّ تناقض؛ لأنّه لم يعد يوجد أيّ شيء يمكن تشكيل تناقض بواسطته. أن أفترض وجودَ مثلث وأنفي مع ذلك أضلاعه الثلاثة، هذا يناقض نفسه؛ لكنّ نفي المثلث مع زواياه الثلاثة ليس تناقضًا. ولا تجري الأمور بشكلٍ مختلفٍ حينما يتعلّق الأمر بالكائن الضروريّ بإطلاق، فأنتم إذا نفيتم وجوده، فإنّكم تنفون مع هذا الوجود أيضًا كلّ محمولاته. فمن أين سيأتي التناقض عندئذ؟»[٢].

وهذا النقد غير تامٍّ أيضًا؛ وذلك لأنّ المثلّث ماهيّةٌ تُحمل عليها ذاتيّاتها بالضرورة في ظرف الوجود، وسلبُ هذه المحمولات عنها في ظرف تحقّقها ووجودها تناقضٌ، ولمّا أُنكِر وجودُ الموضوع، أي تحقّق المثلّث، فسوف لا يلزم أيّ محذور على نفي المحمول وسلبه؛ بل إنّ صدق السلب في هذه الحالة أي حالة إنكار وجود الموضوع، ضروريّ الصدق من باب صدق السالبة بانتفاء الموضوع.

أمّا الأمر المتصوّر الذي وجوده وتحقّقه هو جزءُ أو عين مفهومه، فهو يختلف عن المثلّث وغيره من المفاهيم الماهويّة، وهو معنًى عندما يُحمل ذاتيّه عليه أي الوجود، فإنّ إنكار وجوده وتحقّقه تناقضٌ بيّنٌ، ولأجل هذا، لا يمكن تأليف قضيّة سالبةٍ تخبر عن عدمه حتّى تتحقّق مقولة صدق السالبة بانتفاء موضوعها.

---

١. كانط، سنجش خرد ناب، ص٦٥٧.

٢. م.ن، ص٦٥٩. وقد استفدنا من الترجمة العربية للكتاب، ترجمة: غانم هنا، ص٦٢١.

ولا يمكن سلب الوجود والواقعيّة، دون التورّط في التناقض عن موضوع القضيّة المذكورة إلّا في حالةٍ واحدةٍ وهي حالة التمييز بين مفهوم الوجود والواقعيّة بالحمل الأوّليّ، وبين مصداق الوجود والواقعيّة بالحمل الشائع. وما لم يُلتفت إلى هذا الفرق ويُلحظ، فإنّ استدلال آنسلم يبقى على قوّته ومتانته التي يدّعيها صاحبه له؛ وذلك لأنّه في حال التمييز المذكور يمكن سلب الوجود والواقعيّة بالحمل الشائع عن الموضوع الذي هو وجود بالحمل الأوّليّ، سواء أكان هذا السلب سلبًا بانتفاء المحمول أو سلبًا بانتفاء الموضوع. وفي المقابل لا يجوز سلب الوجود بالحمل الأوّليّ عن الموضوع الذي أُخِذ فيه مفهوم الوجود.

إذًا، ما دام هذا التمييز بين نوعي الحمل مجهولًا أو متجاهلًا، يبقى استدلال آنسلم على حاله من القوّة والمتانة. أمّا إذا التُفِت إلى التمايز بين الحملين، فإنّ مغالطة الخلط بين المصداق والمفهوم تظهر للعيان بوضوحٍ.

ويرى بعض الفلاسفة أنّ الانتقاد الثاني من انتقادات كانط غير واردٍ، وذلك من طريق التمييز بين الضرورة الذاتيّة المنطقيّة والأزليّة؛ وذلك لأنّ الواجب يتّصف بالضرورة الأزليّة، وسلب الضرورة الأزليّة عنه غير ممكن بأيّ وجه من الوجوه، وذلك بخلاف الموجودات الأخرى التي ضرورتها غير أزليّة؛ بل ذاتيّة منطقيّة ومقيّدة بقيد مادامت الذات، ومن هنا، فإنّ سلبها في بعض الأحوال جائزٌ ومتاحٌ[1].

هذا والتمايز والاختلاف المذكور على الرغم من صحّته؛ غير أنّ التمايز بين الضرورة الذاتيّة والأزليّة لا يخلّ بانتقاد كانط؛ وذلك لأنّ هاتين الضرورتين تتعلّقان بنوعين من المصاديق لمفهوم الوجود المتصوَّر. إذا كان الواقع العينيّ والخارجيّ للوجود الذي هو مصداق لمفهوم الواقع والوجود محدودًا، فهو متّصف بالضرورة المنطقيّة، وإذا كان غير محدودٍ اتّصف بالضرورة الأزليّة، ومفهوم الوجود والماهيّة التي مصداقها الوجود المحدود، وكذلك مفهوم الوجود المطلق من جهة حكايته عن فرده ومصداقه، كلّ منهما بالحمل الشائع وبلحاظ المصاديق متّصفٌ بالضرورة الذاتيّة المنطقيّة أو الأزليّة.

---

١. الحائري اليزدي، كاوش هاى عقل نظرى، ص٢٢٢.

والتناقض الذي يستندُ إليه آنسلم في برهانه لإبطال نقيض المطلوب، أي لإبطال عدم وجود الموجود الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكمل منه، هو استحالة سلبُ الوجود عن مفهوم الله، والاستحالة المذكورة تدور مدار الحمل الأوّليّ، ولا تَثبُت هذه الاستحالة إلّا بغضِّ النظر عن التمييز بين الحمل الذاتيّ الأوّليّ والحمل الشائع، وإذا لم يتحقّق هذا الخلط ولم يحصل، وسُلِب الوجود أو الضرورة عن مفهوم الله بالحمل الشائع، فلا تناقضَ حتى يلزمَ تجنّبه والفرار منه إلى نقيضه الذي لا يلزم منه التناقض. وذلك لأنّ مفهوم الوجود وحتى مفهوم الوجود المطلق إذا كان له مصداقٌ خارجيّ، فإنّ ذلك المصداق متّصفٌ بالضرورة الأزليّة، وينتزع منه مفهوم الوجود دون الحيثيّة التعليليّة أو التقييديّة، بل من الحيثيّة الإطلاقيّة، يمكن أن يكون دون مصداق، أي إنّ التحقيق الذهنيّ الصرف لمثل هذا المفهوم، ليس دليلًا ولا برهانًا على التحقّق الخارجيّ له.

ويمكن للإنسان أن ينتزع مفهوم الوجود المطلق وغير المتناهي من طريق النظر إلى الوجودات الخاصّة والمتناهية، ومن طريق التلفيق والتركيب بين المفاهيم، مثلًا: يمكن ملاحظة الوجود من النظر إلى الوجودات الخاصّة، وملاحظة التناهي من النظر إلى محدوديّتها، وسلبُ ذلك التناهي عن موارد أخرى غيرها، والوصول إلى الوجود المطلق من طريق التركيب. أو يمكن للإنسان أن يصل إلى هذا الأمر ابتداءً، وذلك من طريق النظر في الوجودات الخاصّة، فينتزع مفهوم الوجود المقيّد منها، وبعد ذلك يتوصّل إلى غير المتناهي بنوع من التجريد. إذًا، صرف تصوّر مفهوم الوجود المطلق، ليس دليلًا على انتزاعه من مصداق متّصف بالضرورة الأزليّة. وعلى ضوء هذا، نقول إنّ ذلك البرهان عاجزٌ عن إثبات المصداق.

ثالثًا: الانتقاد الثالث من انتقادات كانط لآنسلم هو انتقادٌ مبنائيٌّ، فهو يتبنّى في النقد الثاني أنّ الوجود له معنًى محموليّ، ويُحمل على الله بهذا المعنى؛ وفي هذا الانتقاد أو الإشكال ينكر المعنى ويبني إشكاله على هذا الإنكار.

يقسّم كانط القضايا إلى قسمين: تحليليّة وتركيبيّة؛ ويرى أنّ القضايا التحليليّة تشتمل على محمولات تقع في دائرة الذات والذاتيّات، وهي التي تكون طرفَ الحمل في هذه القضايا،

والقضايـا التركيبيّة هي القضايا التي يكون محمولُها زائدًا على الذات وخارجًا عنها، وهي تفيد اتّصاف المحمول بها.

ويقسّم الحكماء المسلمون القضايا بتقسيمٍ آخر يغاير التقسيم الكانطيّ، ولا ينبغي الخلط بين التقسيمين، فهم يرَون أنّ القضايا باعتبار المحمول تنقسم إلى أقسامٍ منها التحليليّ والانضماميّ. ويشير الحكيم السبزواري إلى هذا الاختلاف في المحمول بين القضايا بقوله:

الخارج المحمول من صميمه يغاير المحمول بالضميمة[١]

محمولُ القضايا التحليليّة يُسمّى الخارج المحمول، أو «المحمول من صميمه»، ويريدون من هذا المصطلح أنّ المحمول استُخرج من حاقّ الموضوع ومن صميمه وانتزع منه، وهذا النوع من المحمـولات يختلف عن «المحمول بالضميمة»؛ وذلك لأنّ المحمول بالضميمة هو نوعُ محمولٍ يُنتزع من الموضوع بانضمام ماهيّة إلى الواقع الخارجيّ لهذه الماهيّة وواقع الموضوع.

الخارج المحمول بالمعنى المذكور أعلاه، أوسعُ من العوارض التحليليّة في المصطلح الكانطيّ؛ وذلك لأنّه مضافًا إلى شـموله ذات الموضوع وذاتيّاته، هو يشمل المفاهيم التي تُنتزع من النظر إلى الماهيّة أو النظر إلى واقعيّة الموضوع. والسمة الأصليّة لهذا النوع من العوارض هي أنّه ليس لها مصداقٌ ممتازٌ عن مصداق الموضوع، وذلك كمفاهيم الوحدة والتشخّص والوجود والعلّيّة.

ولا شكّ في أنّ مفهوم الوحدة من جهةِ المفهوم والمعنى يختلف عن معنى الماهيّة التي يُحمل عليها؛ ولكنّ الماهيّة لتتّصف بالوحدة أو التشخّص لا تحتاج إلى مصداقٍ وواقعيّة مغايرة لواقعيّة المصداق المربوط بها. والعلّيّة من هذا القبيل أيضًا؛ وذلك لأنّه على الرغم من التغاير بين مفهوم العلّـة ومعناها ومفهوم الماهيّة التي يحمل عليها؛ لكنّ العلّيّـة ليس لها مصداقٌ وواقعيّةٌ مغايرةٌ لواقعيّة الشيء الذي يتّصف بالعلّيّة.

فالـشيء يمكـن أن لا يكون موجـودًا، ويمكن أن يكون له تشـخّصٌ، كـما يمكن أن لا تصدق عليه العلّيّة، وتعيين الموجود من الأشـياء، والمتشخّص منها، وأيّ العلل هي عللٌ لأيّ معلـولات بعينها، كلّ هذا لـه طريقه الخاصّ الذي لا بدّ من سـلوكه في مقام الإثبات. ولكنّ

١. السبزواري، شرح منطق منظومه، ص٣٠.

الذهــن وقبل إثبات هذا كلّه، يدرك أنّ إثباته يســتلزم تحقّقَ الواقــع وثبوتَه لكلِّ شيء من تلك الأشــياء التي تتّصف بالثبــوت، وهذا الثبوت ليس منفصلًا عن ما ثبــت. كما إن كان للوحدة والوجود والتشخّص أو العلّيّة مصداقٌ منفصل ومنحاز عن الشيء المتّصف بهذه الصفات، يلزم التسلسـل وتكرّر نوعها، وبحسـب مفاد القاعدة التي أسّسها شيخ الإشراق يستحيل تحقّقها: «كلّ ما يلزم من فرض وجوده تكرّر نوعه فهو أمرٌ اعتباريٌّ»[1].

المحمول بالضميمة في مقابل المحمول من صميمه، وهو محمولٌ يبتني صدقه على الموضوع على تحقّق مصداقٍ ممتازٍ له، ولكنّه مصداقٌ مختصٌّ بالمحمول، ومتّحدٌ بالموضوع في الوقت عينه. كما في حالة الإخبار عن البياض أو السواد أو الحجم في جسم من الأجسام؛ وذلك لأنّ السواد والبياض من مقولة الكيف، والحجم من مقولة الكم، والكيفيّة والكم لا تتّصف بهما الأشــياء إلّا عندمــا يكون لهما مصداق منفصل عن مصداق الأجســام التــي تتّصف بهما، ولا يمكن أن يكــون مصداقهما عينَ مصداق تلك الماهيّات الجوهريّة؛ بل يجب أن تكون تلك الأمور منضمّة إلى الجوهر المفروض.

وتقسيم كانط للمحمولات التي تُســتخدم في القضايا التحليليّة والتركيبيّة، إذا كان ناظرًا إلى الوحدة بين المحمول والموضوع بلحاظ المصداق والواقع، فســوف يكون الوجود من زمرة المحمولات التي لا تســتخدم في القضايا التركيبيّة، وســوف تكون القضيّة المشـكّلة منه ومن الموضوع قضيّة تحليليّة. هذا ولكنّ تقســيمه ليس ناظرًا إلى المصاديق؛ بل هو بلحاظ مفهومِ كلّ مــن الموضوع والمحمول. وفي هذه الحالة، ســوف يكون المفهوم الــذي يُفهم من الوجود، غير المفاهيم الماهويّة وغير المعقولات الثانية التي تتّحد معه في المصداق. يعني مفهوم الوجود مغاير لمفهوم الوحدة والكثرة والعلّيّة وما شــابهها. وعلى هذا الأســاس، ســوف تكون القضايا التي تتألّف من حمل الوجود على هذه المفاهيم قضيّة تركيبيّة، أي قضيّة محمولها مغايرٌ لموضوعها. أما إذا كان الموضوع الذي يُحمل عليه الوجود مفهومًا ماهويًّا أو مفهومًا غيرَ مغاير لمفهوم الوجود، بل عينَ الوجود أو مفهومًا مركّبًا مشــتملًا على معنــى الوجود، في هذه الحالة فإنّ حمل الوجود على الموضوع سوف يكون تحليليًّا، أي سوف يكون المحمول من زمرة الذاتيّات.

١. الشيخ السهروردي، مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، ج١، ص٢٦.

والهدف من هذه المقدّمة هو بيان الخلط الذي وقع فيه كانط أثناء نقده واستشكاله على آنسلم، وهو خلطٌ يُلاحظ في كلمات عددٍ من الفلاسفة، ومنهم راسل.

يدّعي كانط في النقد الثالث أنّ الوجود ليس سوى ربط ومفيد لمفاد كان الناقصة، والهدف من استخدامه هو إيجاد الربط بين الموضوع والمحمول، وهو يعتقد أنّ الذهن عندما يضع المحمول إلى جانب الموضوع وينسبه إليه يبيّن معنى «است»[1] التي يُراد منها الربط بين الموضوع والمحمول بصورة «هست»[2]. ومفهوم الوجود في هذه الحالة لا يضيف إلى موضوع ومحمول القضيّة التي تتولّى الربط بينهما أيّ شيء.

ويستدلّ كانط على مدّعاه بأنّه[3] لا اختلاف بين مئة دولار واقعيّ يُخبر عن وجودها، ومئة دولار متصوّر يخبر عن وجودها، ولو كان بين الواقعيّ والذهنيّ منهما فرقٌ، لما صلح المفهوم للتعبير عن الوجود الواقعيّ، ولما كانت المئة دولار الواقعيّة مصداقًا للقضيّة المفهوميّة.

والنتيجة التي ينتهي إليها كانط من دليله هذا هي أنّ الوجود ليس من المحمولات التي يمكن تأليف قضيّة تركيبيّة منها[4].

يمكن لدليل كانط على مدّعاه أن يثبت أنّ الوجود ليس انضماميًّا بالقياس إلى الموضوعات التي يُحمل عليها؛ أي هذا البرهان يثبت أنّ الوجود بالنسبة إلى الموضوعات التي يُحمل عليها ليس محمولًا بالضميمة، في مقابل المحمول من صميمه أو الخارج المحمول، وهذا القسمان، كما بيّنّا، حاصلُ تقسيم مبنيٍّ أو ملحوظ فيه المصداق والواقع الخارجيّ للمفاهيم والماهيّات؛

١. «است» وتصريفاته هي فعل مساعد في اللغة الفارسيّة تستخدم للربط بين جزأي الجملة الاسميّة، تعادل ما يسمى بفعل الكون (Am و Is و Are)، مثلًا يُقال: علي امام است؛ أي عليٌّ إمامٌ. (المترجم)

٢. الفعل «هست» وتصريفاته يُستخدم للتعبير عن الوجود بالمعنى الاسميّ المستقلّ، مثلًا يُقال: من (أنا) هستم. (المترجم)

٣. عبارة كانط بحسب الترجمة العربية هي: «إنّ مئة طَلَري (مسكوكة فضية قديمة) حقيقي لا تعبّر عن أكثر مما تعبِّر عنه مئة طَلَري ممكنة. لأنّه بما أنّ هذه الأخيرة كانت تدلّ على المفهوم؛ لكن الأولى كانت تدلّ على الموضوع وعلى وضعه في ذاته، فإنّه في ما لو كان هذا يحتوي أكثر من ذاك فلن يكون مفهومي ليعبّر عن كل الموضوع، وبالتالي لن يكون أيضًا المفهوم المناسب عنه». (نقد العقل المحض، م.س، ص٦٢٤-٦٢٥). المترجم

٤. كانط، سنجش خرد ناب، ص٦٦١-٦٦٣.

ولأجل هذا، فإنّ الاستدلال الكانطيّ لا ينتج عدم زيادة الوجود بحسب المفهوم، ولا عدم تركيبيّة القضايا التي يُحمل فيها على موضوعاتها، ولا عدم معنائيّة الوجود المحموليّ.

والوجود من المعاني والمفاهيم العامّة، والأدلّة التي يُستدلّ بها لإثبات الاشتراك المعنويّ تثبت الوحدة المفهوميّة في جميع الحالات، سواء أكانت بمفاد كان التامّة أو الناقصة. والدليل الذي أقامه كانط لنفي المعنى المحموليّ لا يبطل أكثر من الزيادة الخارجيّة لمفهوم الوجود على الماهيّة.

ومفهوم الوجود، بغضّ النظر عن مباحث من قبيل أصالة الوجود أو الماهيّة، له معنى خاصّ به، وهذا المعنى بقطع النظر عن المصداق أو الطرق التي يُتعرّف بها على مصداق أو مصاديق لهذا الوجود، فإنّه يتوفّر على معنى الوجود بالحمل الأوّليّ؛ ولذا كلّما حُمل على نفسه أو على موضوع مشتمل عليه، تتألّف منه قضيّة في مدار ذلك الحمل (الحمل الأوّليّ) صادقة بالضرورة، وهذا المقدار هو الذي استفيد منه في برهان آنسلم بالشرح الذي تقدّم، وعلى خلاف ما يعتقده بعض المفكّرين المسلمين[1] فإنّه مصونٌ من إشكال كانط الثالث، والإشكال الوارد عليه هو الخلط بين نوعي الحمل الأوّليّ والشائع الصناعيّ. وهكذا يتبيّن أن الضرورة التي يثبتها لمفهوم الكامل الذي لا يُمكن تصوّر ما هو أكمل منه، أو لمفهوم واجب الوجود، أمرٌ متحقّق في الذهن والخطأ هو في نقل هذه الضرورة الذهنيّة إلى المصداق الخارجيّ.

المقارنة بين برهان آنسلم وبرهان آقا محمد رضا قمشه‌ای

لم تسلم بعض براهين أهل المعرفة في البيئة الإسلاميّة من المغالطة التي وقع فيها آنسلم، ومنهم الحكيم المتألّه محمّد رضا قمشه‌إي، في حاشيته على كتاب تمهيد القواعد لابن تركة. ويمكن الاطلاع على تفاصيل هذه البراهين ونقدها في كتاب تحرير تمهيد القواعد[2].

وقد عرض بعض المفكّرين المسلمين المعاصرين تحت عنوان معرفة الله المقارنة، إثر الغفلة

١. المطهري، مجموعه آثار، ج٦، ص٩٩٢.

٢. الجوادي الآملي، تحرير تمهيد القواعد، ص٢٦١.

عن المغالطة المذكورة، عرضَ برهان المرحوم قمشـهإي إلى جانب برهان آنسـلم[١]، وذلك على النحو الآتي: إنّ الوجود المطلـق يتّصف بالضرورة الأزليّة، وقد انتزع منه مفهوم الوجود دون حيثيّـة تقييديّة أوتعليليّة؛ أي مع الحيثيّة الإطلاقيّة، ويُحمل عليه أيضًا (أي يُحمل المفهوم المنتزع على الوجود المطلق).

شرح هذا الدليل بالمقدار الوافي يخرجنا عن الحدود المرسومة لهذا الكتاب، ولكن في عجالة نقـول إنّ هذا الدليل صحيحٌ في حدوده الخاصّة به؛ لكنّه لا يثبت مصداق هذا الوجود المطلق. ولا شـكّ في أنّه لو كان للوجود مصداقٌ، فسـوف يصدق عليه مفهوم الوجود دون شرطٍ على نحو الضرورة الأزليّة؛ لكن الكلام والشكّ المفترض هو في تحقّق هذا المصداق. ومفهوم الوجودِ الموجودُ بالوجود الذهنيّ، لا يبطل النقاش ولا يلغي السؤال عن الوجود الخارجيّ؛ وذلك لأنّه في حـال فقدان المصداق للوجود المطلق، يمكن تحصيـل مفهومه عن طريق تجريد الوجودات المقيّدة وانتزاعه منها.

١. الحائري اليزدي، كاوش‌هاى عقل نظرى، ص١٧٥.

الفصل السابع:

برهان الصدّيقين

برهان الصدّيقين في كلام ابن سينا رحمه الله

يُعدّ ابن سينا رحمه الله أوّل من ابتكر مصطلح «برهان الصدّيقين»، وقد استوحاه من بعض آيات القرآن الكريم. ومُسمّى هذا المصطلح في كلماته هو البرهان على وجود الله بالاستناد إلى الإمكان الماهويّ، وسرّ التسمية ومبرّرها هو أنّ الاستدلال في هذا البرهان لا يُلحظ فيه أيّ فعل من أفعال الله تعالى أو مخلوقاته، كالحركة والحدوث، ولا يجعل أيّ من ذلك واسطة في الإثبات؛ بل بعد نفي السفسطة والإذعان بالواقع، ومن النظر في الوجود دون حاجة إلى واسطة أخرى، وبالتقسيم العقليّ للموجود إلى واجب وممكن، وبناء على وجود شيء ما ممكن، يلزم منه الاعتراف بوجود الواجب وهو الله عزّ وجلّ.

يقول أبو علي رحمه الله في النمط الرابع من الإشارات والتنبيهات، بعد إقامة البرهان، وفي مجال بيان خصوصيّات وتسمية هذا البرهان:

«تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيّته وبراءته عن الصفات إلى تأمّل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبارٍ من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلًا عليه؛ لكنّ هذا الباب أوثق وأشرف؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. إلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهيّ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصّلت: ٥٣). أقول إن هذا حكمٌ لقوم، ثمّ يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصّلت: ٥٣). أقول: إنّ هذا حكمٌ للصدّيقين الذين

يستشهدون به لا عليه»[1].

والعبارة الأخيرة التي يستشهد بها ابن سينا أي قوله تعالى: ﴿أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ تعني أنّ الله فوق كلّ شيءٍ مشهود؛ أي حتّى لو أردتم أن تعرفوا أنفسكم، فإنّ الله مشهودٌ أوّلًا ثمّ أنفسكم ثانيًا. يقول الإمام الصادق عليه السلام: «لا يدرك مخلوق شيئًا إلّا بالله، ولا تدرك معرفة الله إلّا بالله»[2].

برهان الصدّيقين في الحكمة المتعالية

وعلى الرغم من رجحان برهان ابن سينا على غيره من البراهين واستغنائه عن ما احتاجت إليه، فإنّ إثبات الواجب فيه يتوقّف على تصوّر الماهيّة والإمكان، وقد توقّف صدر المتألّهين عند هذه النقطة والتفت إليها، وأشار إلى أنّ برهان جمهور الحكماء والمتكلّمين ليس جديرًا بهذا الوسم:

«وغير هؤلاء (الصدّيقين) يتوسّلون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمرٍ آخر غيره كجمهور الفلاسفة بالإمكان، والطبيعيّين بالحركة للجسم، والمتكلّمين بالحدوث والخلق أو غير ذلك»[3].

ويستدلّ صدر المتألّهين بعبارات قريبة من عبارات ابن سينا على وجود الله ببرهان آخر يرى أنّه هو الجدير بالوسم السينويّ (أي برهان الصدّيقين)، فيقول قبل عرض برهانه:

«واعلم أنّ الطرق إلى الله كثيرة؛ لأنّه ذو فضائل وجهات كثيرة، ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ (البقرة: ١٤٨)؛ لكنّ بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعضٍ. وأسدّ البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل الصدّيقين الذين يستشهدون به تعالى عليه، ثمّ يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحدًا بعد واحدٍ، وغير هؤلاء كالمتكلّمين والطبيعيّين وغيرهم يتوسّلون إلى معرفته

---

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٦٦.

٢. ابن بابويه القمي، التوحيد، ص١٤٣.

٣. الشيرازي، المشاعر، ص٦٨.

تعالى وصفاته بواسطة اعتبار أمر آخرَ غيره كالإمكان للمهيّة والحدوث للخلق وحركه للجسم، أو غير ذلك. وهي أيضًا دلائل على ذاته وشواهد على صفاته؛ لكنّ هذا المنهج أحكمُ وأشرف. وقد أُشير في الكتاب الإلهيّ إلى تلك الطرق بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾، وإلى هذه الطريقة بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾»[1].

وبعد إلحاق صدر المتألّهين برهان الإمكان الماهويّ بسائر البراهين، يطرح برهانًا آخر يرى أنّه المصداق الحقيقيّ لمفهوم برهان الصدّيقين، يستغني فيه عن الإمكان والماهيّة، فضلًا عن أمور أخرى كالحدوث والحركة، ويكتفي بالاستناد إلى الوجود والأحكام الخاصّة به، وإلى أصول أخرى مثل أصالة الوجود والبساطة والتشكيك.

وبعده تصدّى عددٌ من الحكماء المتألّهين لإعادة صياغة هذا البرهان واختصاره، ومن هؤلاء الحكيم السبزواريّ؛ حيث استفاد من مفهوم الإمكان الفقريّ لاختزال بعض مقدّمات البرهان[2]؛ ولكن وعلى الرغم من هذه الجهود التي بُذِلت، لم يُستغنَ عن الإمكان الفقريّ وحاجة المراتب الدنيا من الحقيقة المشكّكة، ومن الوجود المحتاج للموجودات الممكنة، وهذه الأفكار كلّها تحول دون تحقّق الوعد بمعرفة الله بصورة مستقلّة ودون الاستعانة بالوسائط.

وبرهان الصدّيقين، كما تشعِر الآية، ينبغي أن يكون برهانًا مباشرًا على الوجود الإلهيّ دون النظر إلى غيره، ومع الاستغناء عن المقدّمات، بحيث يكون الوجود الواجب لله تعالى أوّل المسائل الفلسفيّة.

لقد احتضن تاريخ الفكر الإسلاميّ عددًا من المحاولات تصدّى لها أهل المعرفة، لصياغة برهان تتوفّر فيه هذه السمة الأساس، وهي المعرفة المباشرة غير المبنيّة على مقدّمات أخرى سوى النظر في الوجود الواجب بذاته، وقد عرض الحكيم المتألّه ميرزا مهدي الأشتياني في تعليقته على شرح المنظومة اثني عشر برهانًا دُوِّنت بهذه الغاية وفي هذا الإطار، وهي براهين يمكن نسبتها إلى أهل هذا الاتجاه المعرفيّ[3].

---

١. الشيرازي، الأسفار، ج٦، ص١٢.

٢. السبزواري، شرح منظومه، ص١٤٦.

٣. الآشتياني، تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، ص٤٨٩.

هذا ولكنّ براهين أهل المعرفة على تنوّعها واختلافها لا تسلم من الإشكال والاعتراض، وإذا غضضنا النظر عن الإشكالات الخاصّة التي يمكن توجيهها إلى كلّ برهان بعينه، فإنّ بينها إشكالًا مشتركًا يرد عليها جميعًا هو إشكال الخلط بين المفهوم والمصداق.

برهان الصدّيقين في كلام العلامة الطباطبائيّ رحمه الله

العلّامة الطباطبائيّ رحمه الله في حاشيته على الأسفار وفي المجلّد الخامس من كتاب «اصول فلسفه وروش رئاليسم» (أصول الفلسفة والمذهب الواقعيّ)، يقدّم صياغة خاصّة به لبرهان يمكن عدّه مصداقًا تامًّا وكاملًا ينطبق عليه مصطلح «برهان الصدّيقين»، وذلك بالاكتفاء بالنظر إلى الضرورة الأزليّة للوجود المطلق دون الاستعانة بغير ذلك من المبادئ والأصول الفلسفيّة، ويطرح هذه الفكرة بوصفها أوّل مسائل الفلسفة الإلهيّة[١].

وأوّليّة هذه المسألة من جهة الاستغناء عن المبادئ التصديقيّة، ولا تنافي بين عدم الاعتماد على المبادئ التصديقيّة والحاجة إلى بعض المبادئ التصوّريّة.

والمبادئ التصوّريّة التي يحتاجها أو يتوقّف عليها برهان الصدّيقين هي: مفهوم الوجود، ومفهوم الضرورة الذاتيّة، والضرورة الأزليّة وما شابه، وهذه الطائفة من التصوّرات هي مفاهيم عامّة وبديهيّة، وكلّ محاولات تعريفها لا شكّ سوف تبوء بالفشل، ولا تعدو كونها تعريفات لفظيّة تهدف إلى شرح اللفظ وتنبيه المخاطب إلى معناه وليس إلى تعريفه بالحدّ بحسب الاصطلاح المنطقيّ.

وثمّة نقطة أخرى لا بدّ من الالتفات إليها قبل الخوض في الحديث عن البرهان وهي أنّ هذا البرهان يتوجّه إلى ذات الله ولا يهتمّ بإثبات الصفات والأفعال.

التصوّر الذي يحمله الإنسان عن الذات الإلهيّة هو أنّ الله سبحانه وجودٌ واقعيٌّ يتّصف بالضرورة الأزليّة. والضرورة الأزليّة غير الضرورة الذاتيّة، والوصفيّة، والشرطيّة وما شابهها؛ وذلك لأنّ الضرورة الوصفيّة والشرطيّة، تعني ثبوت المحمول ثبوتًا ضروريًّا للموضوع مع

---

١. المطهري، حاشيه اسفار، ج٦، ص١٤؛ المطهري، مجموعة آثار، ج٦، ص٩٨٢-٩٨٤.

تقييد هذا الثبوت بـشرطٍ أو وصفٍ. والضرورة الذاتيّة تعني ثبوت المحمول للموضوع مقيّدًا بدوام الذات يعني ما دام الموضوع باقيًا فإنّ المحمول يبقى ثابتًا له.

أمّـا الضرورة الأزليّة، فتعني ثبوت المحمـول للموضوع دون أيّ قيد أو شرط أو وصف، حتّى شرط مادام الموضوع وبقائه. وبالتالي فإنّ المحمول ثابت للموضوع على الدوام.

الـضرورة الأزليّـة لله تعني اتّصاف الله تعـالى بالواقعيّة دون قيـد أو شرطٍ، وذاته في جميع الأحوال واقعيّة، وهذا هو معنى ما يُقال: مفهوم الواقعيّة لذات الله يُنتزع منه تعالى دون قيدٍ أو شرطٍ، وليس مع حيثيّة تقييديّة أو تعليليّة. إذًا وفق هذا التصوّر لله، فإنّ واقعيّته ليسـت منوطةً بشرط أو زمان أو قيد خاصٍّ، وهذا يعني أنّ واقعيّته ضروريّة أزليّة.

وبرهان الصدّيقين في الحقيقة لا يتصدّى لإثبات واقعيّة مجهولة على المسـتوى النظريّ، ثمّ تُعلم بواسطة البرهان؛ بل يثبت أنّ العلم به أوّليّ؛وذلك لأنّ إقامة البرهان على المتّصف بالضرورة الأزليّة، تؤدّي إلى عدم إمكان طرح مسـألة الوجود المطلق بوصفها أوّل مسألة فلسفيّة؛ وذلك لأنّ البرهــان مؤلّف من مقدّمتين تفضيان إلى النتيجة وهي تحقّق الوجود الإلهيّ، ومن الواضح تقدّم المقدّمات على النتيجة وتأخّر هذه الأخيرة عنها، ولا خلاص من هذه الإشكاليّة إلّا بكون المقدّمات من العلوم المتعارفة، ومن المسائل غير الفلسفيّة.

وبرهــان الصدّيقين يثبت أوّليّة القضيّة التي تخـبر عن الضرورة الأزليّة لوجود الله. وأوّليّة القضايا أو بداهتها، لا تقوّم القضايا البديهيّة ولا الأوّليّة. ومن هنا، فإنّه حتى لا يمكن التشكيك في أصـل القضايا البديهيـة الأوّليّة، من قبيل مبدأ عدم التناقض؛ لأنّ الشـكّ في مثل هذا المبدأ يفضي إلى الشـكّ في جميع العلوم والمعارف، ويسدّ باب الإثبات والنفي في وجه أيّ شيء أو أيّ قضيّة من القضايا، فحتّى لو عجزنا عن الشكّ في مثل هذه القضايا، فإنّه لا مانع يمنع من الشكّ في أوّليّتها وبداهتها، أو الغفلة عن هاتين الخصوصيّتين. وإذا لم تكن الأوّليّة والبداهة مقوّمًا، بل وصفًـا لازمًا، يمكن بالنظر إلى موقع هــذا النوع من القضايا في العلوم والمعارف البشريّة إقامة البرهان على استحالة الغفلة والشكّ فيها لإثبات أوّليّتها وليس لإثبات مفادها ومضمونها.

ومدّعـى برهان الصدّيقين هو أنّ تحقّق واقعٍ أو أمرٍ واقعيّ يتّصف بالضرورة الأزليّة قضيّة

بديهيّة أوّليّة لا سبيلَ إلى الشكّ فيها. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الحدّ الفاصل بين السفسطة والفلسفة هو القبول بهذه القضيّة. السفسطة هي إنكار الواقع، والفلسفة هي الاعتراف به، وبطلان السفسطة قضيّة بديهيّة أوّليّة؛ كما إنّ أصل الواقعيّة أوّليّة لا سبيل إلى الشكّ فيه.

السوفسطائيّ هو الشخص الذي ينكر الواقع أو يشكّ فيه، والفيلسوف هو الشخص الذي يذعن بالواقع ويعترف به، ويبحث في المرحلة اللاحقة لهذا الإذعان عن كيفيّة ظهوره وطريقة حكاية المفاهيم ودلالتها عليه.

والقائل بأصالة الوجود يجعل من حكاية الوجود هي الأصل، والقائل بأصالة الماهيّة يجعل من الواقعيّة مصداقًا حقيقيًّا للماهيّة، وفي المباحث الفلسفيّة اللاحقة يُبحث عن: الوحدة، والكثرة، والحياة، والقدرة وغير ذلك من أحكام هذا الواقع المسلّم. إذًا أوّلُ المسائل الفلسفيّة التي لا بدّ من الإيقان بها هي الإيقان بالواقع، ومن ينكر هذه القضيّة أو يشكّ فيها، يكون قد سدّ باب الحوار والنقاش معه، ولا يمكن حلّ مشكلته إلّا بالعمل على قاعدة: «آخر الدواء الكيّ»[1].

والنقطة التي يلفت إليها العلامة الطباطبائيّ ﵀ في بيانه هي أنّ قضيّتي: «الواقع حقٌّ» و«السفسطة باطلة» هما قضيّتان تتّصفان بالضرورة الأزليّة، أي إنّ الجهة فيهما هي الضرورة الأزليّة وليس الضرورة الوصفيّة أو الشرطيّة أو الذاتيّة، والقبول بهذا الأمر لا يحتاج إلى برهان؛ بل يحتاج إلى تنبيه فحسب. أي كما إنّ تصوّر الواقع يستدعي التصديق به، كذلك تصوّر معنى الضرورة الأزليّة لأصل الواقع يستدعي تلقائيًّا التصديق به.

والإنسان لا يمكنه الحكم بتحقّق السفسطة في أيّ ظرف من الظروف، ولا بأيّ شرط من الشروط، ولا مقيّدًا بأيّ قيد من القيود؛ لأنّ الظرف والشرط والقيد كلّ منها واقعٌ كافٍ لإبطال السفسطة والشهادة على بطلانها.

وإذا زال الواقع في ظرف من الظروف، في بداية أو في نهاية من النهايات أو البدايات، أو بناء على فرض خاصٍّ، فإنّ زواله هذا لا يخرج عن أحد حالين: إمّا أن يكون الواقع ثابتًا وغير

---

١. القمي، سفينة البحار، ج٧، ص٥٥٠. والكلمة هي مثل عربيٌّ مشهور.

زائلٍ والخبر عن زوالــه كاذبٌ أو مجازيٌّ؛ وإمّا أنّ الواقع زال على الحقيقة والواقعيّة، وعلى هذا الفــرض أيضًا يثبت أصل الواقع؛ وهو واقعيّة زوال الواقع على نحو الحقيقة والواقعيّة؛ وذلك لأنّ الفرض هو أنّ الواقع قــد زال واقعًا. وعليه، فإنّ الاعتقاد بزوال الواقع حاكٍ عن واقعٍ ما هو الزوال. وبالتالي إنّ بطلان السفســطة والإذعــان بالواقع أمرٌ صادقٌ في جميع الحالات، ولا فرضَ أو حالة يمكن الإخبار فيها عن صحّة السفسطة وبطلان الواقع.

والقضيّــة التــي تتصدّى للإخبار عن نفي الواقع، هي قضيّــة لا يمكن التصديق بها في أيّ ظرف ولا في ظلِّ أيّ فرضٍ، كما لا يمكن الشــكّ في بطلانها أو التردّد؛ لأنّ ذلك كلّه يؤدّي إلى إثبات وواقعيّة.

ولو كانــت الواقعيّة أمرًا محدودًا غير متصّف بالــضرورة الأزليّة، وكانت ضرورتها مقيّدة بدوام الذات، فسوف تصدق السفسطة في ظرف زوال الواقعيّة، وصدق السفسطة في حدّ ذاته واقعيّة لها نفس الأمر الخاصّ بها.

وموقع السفســطة ليس موقع المخــبِر، حتى يرجع صدقها إلى أو «نفــس أمرها» إلى موقع المخــبِر؛ بل موطن صدقها هو ذلك الفرض الذي ينظر إليه الخَبَر، ولمّا كان المخبِر ناظرًا إلى نفي الواقعيّة في ذلك الفرض، فســوف يؤدّي الإخبار إلى نفي الفلسفة وإثبات السفسطة إلى واقعيّة يحكي عنهــا ذلك الخبر. وهكذا تظهر الواقعيّــة في صلب نفي المخبَر عنــه. إذًا الواقعيّة أمرٌ لا مجــال إلى إنكاره في أيّ فرض ممكن؛ ولهذا كانت القضيّة البديهيّة الأوّليّة التي تخبر عنها متحلّية ومتّصفة بالضرورة الأزليّة.

والواقعيّات المحدودة والمقيّدة التي كلّ واحدة منها مشروطة بشرط ومحدودة بحدٍّ خاصٍّ، لا يمكــن لأي منها أن تكــون مصداقًا للواقعية التي يخبر عنها بالــضرورة الأزليّة؛ وذلك لأنّ القضايــا التي تخبر عن الواقعيّــات المحدودة صادقة في مجالها الخاصّ بهــا، وكاذبة خارج ذلك الإطار.

ومجموع الواقعيّات المحدودة ليست واقعيّة زائدة وممتازة عن مفرداتها؛ والعنوان الجامع بين تلك المفردات ليس لها ســهمٌ خاصٌّ به من الواقعيّة، بل هو مجرّد مفهوم ذهنيّ ليس له حظٌّ من

الوجود خارج إطار الذهن وحيّزه، ولولا وجود الذهن لما نال ذلك المفهوم نصيبه من الوجود. وبناء على هذا كلّه، فإنّ الواقعيّة التي يتحقّق وجودها بنحو الضرورة أزليّة وظاهرة، وهي تختلف عن جميع الواقعيّات المحدودة، كما تختلف عن مجموعها من حيث هو مجموع، وهي غير الجامع بينها أيضًا؛ وذلك لأنّ بعضها لا واقعيّة له، وبعضها له واقعيّة خارجيّة محدودة وبعضها الآخر واقعيّته في حيّز الذهن وحدوده.

إذًا، القضيّة الأولى التي لا يجد الإنسان بدًّا من الإذعان بها هي أصل الواقعيّة، وجهة القضيّة هي الضرورة الأزليّة، ومصداقها هو الواقعيّة أو الواقع المطلق غير المشروط بشرط ولا المقيّد بقيد. هذا وكما أشير آنفًا، لا شيء من الواقعيّات المحدودة كالسماء والأرض والإنسان والعالم يستأهل انطباق هذا العنوان عليه، بل ذلك الواقع أمرٌ مع جميع الواقعيّات المتفرّقة ولا غيبة له ولا زوال، على الرغم من أنّه لا حدّ له ولا قيد.

بهذا البيان، يكون برهان الصدّيقين قد تحرّر من مغالطة الخلط بين المفهوم والمصداق؛ وذلك لأنّ الاستدلال فيه لا يدور حول محور مفهوم الواقع وضرورة حمل الواقعيّة عليه بالحمل الأوّليّ؛ بل الاستدلال فيه متوجّه إلى التصديق بالواقع وجعله أوّل مسألة تنطلق منه الفلسفة. ونفي السفسطة والإذعان بالواقع لم يكن بلحاظ المفهوم واقعيًّا، بل بلحاظ المصداق. ولو كان الأمر يدور حول المفهوم، لكان الواقع واقعًا وواقعيًّا، والسفسطة سفسطة. وعليه فإنّ الحكم ببطلان السفسطة واستنتاج صحّة نقيضها الذي هو الواقعيّة ملحوظ فيه المصداق والحمل الشائع.

برهان الصدّيقين في عبارة أصول الفلسفة وحاشية الأسفار

بالنظر إلى أصل الواقع ومصداقه وليس مفهومه، يصوغ العلّامة الطباطبائيّ ﵀ بعبارات مختصرة وبيان واضح في المقالة الرابعة عشرة من كتابه أصول الفلسفة والمذهب الواقعيّ، فيقول:

«واقعيّة الوجود التي لا شكّ فيها لا تقبل الفناء والزوال. وبعبارة أخرى: واقعيّة الوجود دون قيد أو شرط، واقعيّة ولا تصير غير واقعيّة تحت أيّ شرطٍ أو ظرفٍ، ولمّا كان كلّ جزءٍ من أجزاء العالم قابلًا للفناء والزوال، فلا شيء منه يصلح ليكون مصداقًا للواقعيّة المطلقة». [1]

وقد قرّر الشهيد شارح «أصول الفلسفة...» هذا البرهان مستفيدًا في تقريره وصياغته من عدد من الأصول والمبادئ الفلسفيّة من قبيل: أصالة الوجود ووحدته، وقرّبه بصياغته الخاصّة به من براهين أخرى مثل برهان الإمكان الفقريّ، والحال أنّ البرهان بصيغته الطباطبائيّة ليس أيًّا من تلك البراهين، بل هو برهان مغاير لها، وليس مبنيًّا على أيٍّ من تلك المبادئ التي يستفيد منها الشارح الشهيد في صياغته، بل تجعل الصياغة الطباطبائيّة وجود الواجب أوّل مسألة فلسفيّة.

ويدور البرهان ويرتكز على أصل الواقعيّة، ولعلّ عبارة «واقعيّة الوجود» الواردة في عبارة الطباطبائيّ هي التي أوحت إلى الشارح الاستفادة من الأحكام العامّة للوجود وإدخالها في صياغته الجديدة. هذا ولكنّ عبارة العلامة الطباطبائي لا تبقي مجالًا لهذا الوهم عند الشهيد مطهري:

«وهذه هي الواقعيّة التي ندفع بها السفسطة ونجد كلّ ذي شعور مضطرًّا إلى إثباتها. وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتّى أنّ فرض بطلانها ورفعها مستلزمٌ لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلان كلّ واقعيّة في وقت أو مطلقًا، كانت حينئذ كلّ واقعيّة باطلة واقعًا؛ أي الواقعيّة ثابتة. وكذا السوفسطيّ لو رأى الأشياء موهومةً أو شكّ في واقعيّتها، فعنده الأشياء موهومة واقعًا والواقعيّة مشكوكة واقعًا؛ أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة.

وإذ كانت أصل الواقعيّة لا تقبل العدم والبطلان لذاتها، فهي واجبة بالذات، فهناك واقعيّة

---

١. المطهري، مجموعه آثار شهيد مطهري، ج٦، ص٩٨٢. (اصول فلسفه وروش رئاليسم).

واجبة بالذات، والأشياء التي لها واقعيّةٌ مفتقرةٌ إليها في واقعيّتها، قائمةُ الوجود بها.

ومن هنا، يظهر للمتأمّل أنّ أصل وجود الواجب بالذات ضروريّ عند الإنسان والبراهين المثبِتة له تنبيهاتٌ بالحقيقة»[١].

ومراد العلّامة الطباطبائيّ من الوجوب الذاتيّ في هذه العبارة، الاصطلاح الفلسفيّ الذي يفيد معنى الضرورة الأزليّة، حسب المصطلح المنطقيّ، والضرورة الذاتيّة في المعجم الاصطلاحيّ المنطقيّ في مقابل الضرورة الأزليّة، وهي مقيّدة بدوام ذات الموضوع.

والفقرة الأخيرة من كلام العلّامة ﵀ يشير إلى أنّ الغرض من برهان الصدّيقين ليس هو إثبات ذات الواجب؛ بل هو الإعلام والتنبيه إلى صحّة المدّعى ورفع الغفلة عنه.

مزايا برهان الصدّيقين

على الرغم من أنّ الغاية الأساس في برهان الصدّيقين هو الدلالة على ذات الواجب، دون إثبات الصفات والأفعال، فإنّه مضافًا إلى استغنائه عن المقدّمات الفلسفيّة الكثيرة التي تتوقّف عليها سائر البراهين، يمتاز بأنّ الغاية التي تصل إليها تلك البراهين بعد طيّ مراحل ومقدّمات كثيرة تعدّ نقطة الانطلاق في هذا البرهان.

وإنّ سائر البراهين الفلسفيّة، إذا لم تكن ناظرة إلى فعلٍ من الأفعال أو صفة من صفات الباري، وتصدّت لإثبات الواجب، فإنّها تعجز عن إثبات إطلاق وجوده. وممّا يعجّز بعض هذه البراهين عن إثبات الإطلاق المقدّمات الكثيرة التي تعتمد عليها مثل التشكيك والكثرة في الوجود. ونقطة الارتكاز في اكتساب برهان الصدّيقين هذه السمة، وهي سمة إثبات الإطلاق، أنّه يبدأ من خاصّيّة الإطلاق في وجود الواجب بوصفها الصفة الأولى التي يبدأ الكلام منها، وذلك حسب تقرير العلّامة الطباطبائيّ.

وعلى ضوء ظهور الإطلاق وعدم التناهي في الواقع، ثمّة صفاتٌ أخرى نظير الوحدة والحياة، والعلم والإحاطة، تظهر بالتوالي واحدة بعد أخرى. وبعد تعيّنات الأوصاف الذاتيّة تبدأ مراتب الخصوصيّات والتجلّيات بالظهور والانكشاف.

---

١. الطباطبائيّ، حاشية على الحكمة المتعالية، الأسفار الأربعة، ج٦، ص١٤ـ١٥.

والإطلاق والإحاطة كصفتين من صفات الواقع المطلق تنقل الكثرة من متن الوجود المطلق إلى ظهوراته وشؤونه، وهكذا يتجلّى بوضوح أنّ العالم والإنسان، ما هي إلّا أسماء وصفات وآيات تكشف عن صفاته المطلقة وغير المحدودة المستورة بغيب الهويّة.

الفصل الثامن:

برهان النظم

مفهوم النظم وأقسامه

لم يســتفد حكماء المدارس الثلاث في الفلسفة الإســلاميّة (الإشراقيّة، والمشّائيّة، والحكمة المتعاليــة) من برهان النظم لإثبات وجود الله تعالى. وما ورد في عباراتهم من إشــارة إلى مفهوم النظم ورد غالبًا في ســياق آخر غير ســياق الاســتدلال على أصل الوجود، وإنّما للاســتدلال عــلى بعض الصفات مثل: الوحــدة، والحكمة. وعلى الرغم من الاعتقــاد بالوحدة بين الذات والصفــات، فــإنّ التغاير المفهوميّ بين الطرفــين يمنع من كون الاســتدلال على أحد الأمرين ببرهان النظم استدلالًا على الطرف الآخر.

ويرجع عدم اســتدلال الحكماء المســلمين بالنظم على وجود الله إلى اعتقادهم بقصور هذا البرهــان عن إثبات الذات. ونحن نعتقد أنّنا لو عرّفنا النظم وأوضحنا حدود البرهان المســتند إليــه، والنتائج التي يُراد الوصول إليهــا عن طريقه، وخاصّة في ما يرتبــط بالمبادئ والأصول الموضوعة التي يرتكز إليها البرهان، وكذلك الحدّ الأوسط فيه، إذا راعينا هذا كلّه فسوف يكون البرهان منتجًا، وسوف يسلم من الانتقادات والإشكالات التي يمكن أن تُوجّه إليه.

النظم مفهومٌ ناظرٌ إلى حالة الانسجام والتناسق بين عناصر متعدّدة أو أجزاء لشيءٍ واحد. ومفهوم النظم واضحُ المعنى يقابل في معناه الفوضى والهرج والمرج. والتناسق بين أمرين يكون دائــمًا بالقياس إلى غاية وهدف يترتّب عليهما، ومن هنا، يختلف برهان النظم عن برهاني الحركة والإمكان، من جهة أنّ هذين البرهانين يكفي فيهما افتراض فردٍ ووجودٍ متحرِّك واحدٍ أو ممكن

واحدٍ، أمّا برهان النظم فيتوقّف إنتاجه على وجود عناصر منسجمة يترتّب عليها غرضٌ واحد.

وينقسم النظم إلى صناعيّ وتكوينيّ، فالنظم الصناعيّ هو النظم الذي نلاحظه في رفوف مكتبة، أو أقسام مبنى، أو أجزاء ساعة أو جهاز راديو. والنظم غير الصناعيّ أو التكوينيّ هو النظم الحاكم على علاقة أجزاء بدن الإنسان فيما بينها.

ومحلّ البحث والاستناد في برهان النظم هو النظم غير الصناعيّ، وإن كان يُستفاد من النظم الصناعيّ على شاكلة قياس التمثيل، مثلًا عندما يشاهد الإنسان ساعة في جزيرة يكتشف وجود ناظم من النظم الحاكم على المشاهَد في الساعة. وبتشبيه النظم التكوينيّ بالنظم الصناعيّ يفيد النظم التكوينيّ وجود المنظّم المكوِّن.

والنظم تارة يُلحظ فيه النظم الداخليّ بين أجزاء قسمٍ من عالم التكوين، وطورًا يُلحظ فيه النظم الحاكم على عناصر العالم وأجزائه التي يتشكّل منها، وفي الحالتين تفيد نتيجة البرهان وجود منظّم، إمّا للكون وإمّا للقسم الذي لوحظ فيه النظم.

ويمكن تقسيم النظم أيضًا بتقسيمات أخرى وفق أسس مختلفة، كما في حالة النظم المشهود بين الفعل والفاعل، وذلك أنّ سلسلة الحوادث مترابطة ومتشابهة بحيث تكشف عن وجود قوانين تحكم علاقة الأسباب بالمسبّبات أو الآثار بالمؤثّرات، فالنار مثلًا تولّد الحرارة على الدوام، وهذا النوع من النظم يُسمّى بالنظم العلّيّ، وثمة حالات أخرى يُلحظ فيها النظم والانسجام بين أجزاء مركّب تترتّب عليه غاية محدّدة، ويُسمّى هذا النوع بالنظم الغائيّ، وفي حالات أخرى قد يلاحظ الانسجام من جهة ما ينتج عنه ويترتّب عليه من جمال. ولا يخفى أنّ هذه التقسيمات لا تستند إلى حصر عقليّ، وبالتالي يمكن العثور على غيرها بالتأمّل، كما لا مانع يمنع من التداخل بينها.

برهان النظم في مدار النظام الفاعليّ والغائيّ

الانسـجام بين الأفعال التي تصـدر عن فاعل واحد، إذا رجعت إلى المسـانخة بين الفعل والفاعـل، فهي من الأحكام العامّة للعلّيّة، وإذا اكتُشـفت أو لوحظـت، بشيء من التعمّق في التحليل، غاية محدّدة، سمّي النظم نظمًا غائيًّا.

عـلى الرغم من وجود العلّة المادّيّة والعلّة الصوريّة لقسـم مـن الكائنات في هذا الوجود، فـإنّ العلّة الفاعلة والغائيّـة لا اختصاص لها بقطاع من الكائنات دون غـيره، وهاتان العلّتان ضروريّتان لكلّ فعلٍ، وكما إنّ سلسـلة العلل الفاعلّيّة يجب أن تنتهي إلى علّة أخيرة هي واجب الوجود، وذلك بالاستعانة باسـتحالة الدور والتسلسل، وبالاستعانة بالإمكان الفقريّ الذي تقدّم الكلام عليه. كذلك يجـب أن تنتهي العلل الغائيّة إلى غاية أخيرة هي عين الواجب الذي يتّصف بالضرورة الأزليّة، وقد فصّل أرسـطو في الألف الصغرى[١]، وأبو علي فعل مثله[٢]، وفي ذينك الموضعين بيّن هذان الفيلسـوفان أنّ العلّة الغائيّة هي التي تؤمّن فاعلّيّة الفاعل، وترجع العلّة الغائيّة إلى العلّة الفاعلّيّة؛ بل تكون رأس سلسلة العلل الفاعلّيّة.

وعلى ضوء ما تقدّم، وباسـتناد أصل المادّة والصورة إلى العلّتـين الفاعلّيّة والغائيّة، ترجع جميع العلل إلى علّة واحدة هي الفاعل الحقيقيّ، وهذا الفاعل، على خلاف العلل المتوسطة التي ترجع إلى ذات الفاعل، لا يحتاج في فعله إلى الغير، وهو بذاته غايةٌ ولا غاية غيره تُعلّل بها أفعاله.

وبرهان النظم وفق البيان المتقّدم، إذا أُرجع إلى غاية موجودة في كلّ فعلٍ بالضرورة، لا بدّ أن تنتهي سلسلة الغايات والعلل الغائيّة إلى غاية هي بذاتها غايةٌ وهي عين ذات الفاعل. وعلى ضوء هذا، فإنّ برهان النظم يثبت وجود واجبٍ هو الأوّل والآخر، وهذا البرهان يحتاج تفصيله إلى شرح لا يتّسع له هذا الكتاب، والمتمسّكون ببرهان النظم ليسوا ناظرين إلى هذه الصورة من صور هذا البرهان.

---

١. أرسطو، الألف الصغرى، ص٦٠.

٢. ابن سينا، الإلهيات (الشفاء)، ص٢٨٣.

برهان النظم في مدار التناسق والانسجام بين العناصر المختلفة

أكثر ما يُلحظ في برهان النظم هو الانسجام المشهود بين الأفعال التي تصدر عن أجزاء مركّب لتحصيل غرضٍ واحدٍ مشهودٍ. وهذا الغرض لا يترتّب على فعل كلّ جزءٍ من الأجزاء على حدة، كما في مثال الساعة والنظم الصناعيّ الحاكم على أجزائها للوصول إلى غرض هو ضبط الوقت، وكما في تناسق الألوان والأشكال في لوحة بهدف تحقيق اللذّة والانشراح عند الناظرين إليها.

وقد يُعدّ تكرار فعلٍ من الأفعال المتشابهة من فواعل متشابهة صغرى من صغريات النظم التي يُستند إليها في هذا البرهان. بينما لا يرى أصحاب هذه النظرة أنّ انسجام الفعل مع الفاعل في النظام العليّ للعالم من الخواصّ الذاتيّة للعلّة أو كونه ناشئًا عن ضرورة الغاية في كلّ فعلٍ، والحال أنّ الجذر الأساس لهذا الانسجام والنظم هو الضرورة العلّيّة والمعلوليّة التي بيّنّاها.

والنظم الناظر إلى الانسجام الداخليّ بين عناصر نظام محدود، أو الانسجام بين عناصر الوجود في مجموع الوجود كلّه، يختلف عن النظم الذي ينتج عن المسانخة بين الفعل والفاعل في سلسلة العلل الفاعلّيّة، أو العلاقة الضروريّة لكلّ فعل بغاية، خاصّة بذلك الفعل في سلسلة العلل الغائيّة.

والبرهان الذي يُستفاد فيه من الانسجام والنظم بين أجزاء مركّب بعينه، على فرض تماميّته لا يثبت ولا يوصل إلى غاية بالذات هي الفاعل الأوّل، وما يثبته هو فقط وجود علّة تقف وراء هذا النظم الخاصّ وتثبت وعيه بهذا النظم وعلمه به، وقد يكون هذا الفاعل الناظم أمرًا ممكنًا، أو حادثًا، أو متحرّكًا، بل حتّى لو اعتُمد على النظام الموجود في العالم بأسره، فقد يكون فاعله موجودًا مجرّدًا عالمًا قادرًا، من خارج هذا المجموع الذي شوهد النظم فيه، وليس بالضرورة أن يكون واجبًا. ولتتميم البرهان واستنتاج وجود الواجب منه لا بدّ من الاستعانة ببرهان الإمكان.

وقد استنتج حكماء المدرسة المشّائيّة من مشاهدة الأفعال المتكثّرة والمنسجمة في النباتات

والحيوانات، ومن عدم استناد هذا الانسجام إلى العناصر المادّيّة للنبات أو الحيوان، وجودَ النفس النباتيّة والحيوانيّة. واستند شيخ الإشراق إلى الانسجام الكاشف عن العلم والتدبير لإثبات ما أسماه بأرباب الأنواع[١].

وإذا كان اكتشاف الغرض والغاية المترتّبة على تصرّفات مختلفة أمرٌ يتوقّف أو يؤدّي إلى ولادة علوم تجريبيّة متنوعة، فإنّ النظم نفسه يكشف عن وجود العلم والمعرفة في صلب هذه التصرّفات المتنوّعة. وعلى هذا، يتبيّن أنّ النظم يكشف عن صفة العلم والمعرفة عند المبدأ أو المبادئ التي كان لها دور في ظهور الأشياء المنسجمة والهادفة.

وبرهان النظم بأيّ صورة وأيّ صياغة قدِّم، ومهما كانت النتيجة المترتّبة عليه، لا بدّ من أن يستند إلى مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: مطلبٌ تجريبيّ تعرض فيه الأفعال التي يلاحظ فيها النظم، سواء أكان هذا النظم في العالم ككلّ أو في قطاع أو منظومة جزئيّة منه.

وفي كيفيّة استنتاج النظم واكتشافه بواسطة الملاحظة والتجربة، وخاصّة مع الالتفات إلى الغاية المترتّبة على تناسق الأجزاء والكشف عن كيفيّة إيصالها إلى الغاية والهدف المرجوّ منها، هذه التفاصيل ينبغي أن تُعالج في موضعها الخاصّ بها.

المقدّمة الثانية: هي قضيّة «كلّ نظم يحتاج إلى ناظم»، وهذه القضيّة وهي كبرى القياس في برهان النظم، ولا تنتج ولا توصل إلى النتيجة دون الاستناد إلى قياس الحركة أو الحدوث أو الإمكان. كأن يُقال إنّ النظم حادث أو واقعة ممكنة وكلّ حادث أو ممكنٍ يحتاج إلى محدِثٍ أو مبدأ واجبٍ، وهذا ينتج أنّ النظم يحتاج إلى مبدأ واجب أو محدِثٍ. ولمّا كان النظم صادرًا عن المبدأ أو المحدِث فإنّ اسم الناظم يصدق عليهما. وعلى ضوء هذا العرض يتبيّن أنّ برهان النظم في أيّ دائرة أريد الاستفادة منه، لا يمكن عدّه برهانًا مستقلًّا؛ لأنّه لا يستغني عن التتميم والتكميل.

---

١. الشيخ السهروردي، مجموعه مصنّفات شيخ إشراق، ج١، ص٤٥٥؛ الشيرازي، الأسفار، ج٢، ص٥٣.

وبرهانا الحركة والحدوث لا يحتاجان إلى التكميل بالصورة التي يحتاج إليها برهان النظم؛ وذلك لأنّ الكبرى في برهان الحركة، هي: كلّ متحرِّكٍ يحتاج إلى محرِّكٍ غير متحرّك، وهذه الكبرى دليلها أنّ الحركة هي خروج الشيء تدريجًا من القوّة إلى الفعل، والشيء الذي بالقوّة إذا انتقل إلى حالة الفعليّة دون فاعلٍ خارجيّ، فهذا يعني أنّه أكسب نفسه ما كان يفقده، وهذا جمع بين الوجدان والفقدان في شيء واحد، وهو التناقض بعينه. وكبرى القياس في برهاني الحدوث والإمكان هي: كلّ حادث محتاج إلى محدِثٍ قديم، أو كلّ ممكن محتاجٌ إلى واجبٍ، ومستند هاتين الكبريين عند من يستند إليهما هي فكرة حاجة الحادث والممكن إلى العلّة.

ولّما كانت سلسلة العلل الفاعلّيّة ليست سلسلة تعاقبيّة، بل تجتمع أجزاؤها في الوجود، فإنّها لا يمكن أن تكون غير متناهية، والنتيجة هي أنّ سلسلة الحوادث يجب أن تنتهي إلى مبدأ غير حادث، وسلسلة الممكنات لا بدّ من أن تنتهي وتختم بمبدأ واجبٍ. هذا وقد ذكرنا أنّ برهان الإمكان ينتج ويوصل إلى الواجب دون الاستعانة بفكرة استحالة التسلسل.

ولّما كان النظم أمرًا يتوقّف على العلم لأنّه ظاهرة عقلانيّة، فإنّ برهان النظم يثبت الناظم ويثبت صفة العلم في آنٍ معًا.

ومهما يكن من أمرٍ فإنّ برهان النظم يعاني قصورًا بالنظر إلى محدوديّة كبراه، فهو عاجزٌ عن إثبات الواجب دون الاستعانة ببراهين أخرى تجبر نقصه. وإنتاج القياس في برهان النظم، في الدائرة المذكورة له، يتوقّف على سلامة الصغرى أيضًا من الإشكال، بمعنى أن يكون وجود النظم بين أجزاء تعمل بتناسقٍ وانسجام أمرًا مقبولًا ومذعنًا به. وإذا كانت «العيّنة» المدّعى وجود ظاهرة النظم فيها جزئيّة مأخوذة، فإنّ البرهان يثبت وجود الناظم في حدود تلك العيّنة، وإذا كان ميدان النظم المدعى وجوده بين أجزاء العالم بأسره، أنتج البرهان وجود ناظمٍ للعالم بأسره، وفي هذه الحالة الأخيرة يمكن دعوى أنّ النظم هو النظم الأحسن.

وقد استند الغزاليّ في بعض كتبه إلى برهان اللمّ وعن طريق أوصاف مثل: المبدئيّة، والعالميّة، والجود، والقدرة لإثبات أنّ النظام الصادر عن الناظم هو النظام الأحسن. وقد استحسن شيخ

الإشراق سلوك هذا الطريق لإثبات أنّ النظام الفعليّ هو النظام الأحسن.

هذا وإنّ من يستند إلى برهان اللم لإثبات النظم والانسجام، أو إثبات أنّ النظام الفعليّ هو الأحسن، يكون قد اكتشف وجود المبدأ قبل اكتشاف أصل النظام، ويكون علمه بالنظم قد حصل وتحقّق عن طريق العلم بذات الواجب وصفاته؛ وعليه فإنّ مثل هذا الشخص لا يمكنه جعل المعرفة بالذات أو الصفات التي هي دخيلة في معرفة النظم، لا يمكنه وضعها في قياس صغراه يُراد منها إثبات النظام.

ومن ينكر المنهج العقليّ في التفكير، ويحصر المعرفة العلميّة بالواقع بطريق الحواس والتجربة، ويرى أنّ القضيّة العلميّة هي القضيّة التي يمكن إخضاعها للاختبار والتجريب، مثل هذا الشخص لا يمكنه تحصيل اليقين بالنظام؛ وذلك لأنّ ذهنه يقبل على الدوام احتمال أن يكون هذا النظم المشهود نتيجة صدفة أفضت إليه.

برهان النظم وحساب الاحتمالات

استند بعض الأشخاص إلى حساب الاحتمالات لإثبات النظم في العالم، أي لتحصيل صغرى قياس البرهان، أو بعد الإقرار بوجود النظم عمد لإثبات الكبرى وأنّ النظم ليس نظمًا تصادفيًّا واتفاقيًّا. وصورة استدلاله هو أنّ احتمال وقوع النظام عن طريق الصدفة يصل إلى درجةٍ قريبة من الصفر، وبالتالي لا بدّ من افتراض وجود ناظمٍ هو العلّة الفاعلة له[١]؛ لكنّ هذا التمسّك مخدوش بالأدلّة الثلاث الآتية:

أوّلًا: إنّ حساب الاحتمالات على الرغم من أنّه يقلّل من احتمال الصدفة إلى درجة قريبة من الصفر؛ ولكنّه لا يوصلها أبدًا إلى درجة الصفر، وبالتالي لا يمكن إلغاء هذا الاحتمال. ومن هنا، فإنّ هذا الحساب مفيد للوصول إلى الاطمئنان أو اليقين العرفيّ، ولا ينفع في توليد اليقين العلميّ.

---

١. ابن سينا، الإلهيّات (الشفاء)، ص٥١.

ثانيًا: إذا لم يثبت بطريقة عقليّة قطعيّة وجود مدبِّر حكيم، ومع احتمال تحقّق الهيئة الموجودة صدفةً، فإنّه لا يبقى فرق بين احتمال تحقّق النظام الموجود أو النظام الأحسن، واحتمال أيّ من الحالات الممكنة أو المتصوّرة، ومنها حالة تحقّق أقبح أشكال الاجتماع بين الأجزاء والعناصر المدروسة. وبناء على هذا، عند المقارنة بين الصور المحتملة ومقارنة بعضها ببعضها الآخر لن يبقى أي مرجّحٍ لصورة أو شكل منها على الآخر.

والتمايز يقع عندما تجتمع احتمالات وقوع صور إلى جانب بعضها، أو احتمال وقوع وتحقّق النظام الموجود أو النظام الأحسن، وتوضع جميع الاحتمالات في صف واحدٍ، ويُقاس بعضها ويقارن ببعضها الآخر. وفي مثل هذه الحالة كلّما مال احتمال النظام الأحسن إلى الصفر، ارتفعت بقيّة الاحتمالات إلى درجةٍ واحدٍ؛ لكن النقطة المهمّة هنا هي أنّ الواقع الخارجيّ هو واحد من الحالات المحتملة، والجامع بين بعض الحالات أو بين جميع الحالات المفترضة التي هي غير النظام الأحسن هو جامع ذهنيٌّ. وبعبارة أخرى: ما يتحقّق في الواقع هو أحد الأشكال المتصوّرة، وهذا الشكل المتحقّق كائنًا ما كان يتساوى في الاحتمال مع النظام الموجود أو النظام الأحسن.

ثالثًا: إنّ حساب الاحتمالات بالشرح المتقدّم ليس ناظرًا إلى الأوصاف الحقيقيّة والواقعيّة للظاهرة التي يُدّعى النظام فيها، حتى عندما يكون ذلك في عيّنة محدّدة من العالم؛ بل هو من الاعتبارات الذهنيّة والعمليّة للإنسان، وإذا كانت له حكاية ما عن الواقع، فإنّه يحكي عن مقدار التوقّع الموجود عند الإنسان، ولا يكشف عن الواقع الحقيقيّ الخارجيّ.

حساب الاحتمالات مفيد لتنظيم العقل العمليّ وتنظيم السلوك الفرديّ والاجتماعيّ. ومن هنا، نجده يُستخدم بكثرة في العلوم والمجالات التي لا تهتمّ كثيرًا بكشف الحقيقة والواقع، والاستفادة من حساب الاحتمالات في مثل هذه العلوم رائج ومطلوب ولازم؛ أمّا في المسائل الفلسفيّة والإلهيّة حيث يكون هدف المفكّر والفيلسوف كشف الحقيقة، وحيث لا يرضى بما هو أقلّ من اليقين، فسوف تكون الاستفادة من هذه الوسيلة الرياضيّة غير مجدية، بل خاطئة.

والحاصــل أنّــه لا يمكن إثبــات صغرى برهــان النظم بالاعتــماد على المعطيات الحسّــيّة والاستقراء، لإثبات وجود النظم في العالم ككلّ، وإذا افترضنا أنّنا استطعنا إثبات وجود النظام والانسجام بين عناصر العالم، فإنّه لا يمكن استنتاج وجود الناظم بواسطة حساب الاحتمالات؛ وذلك لأنّ احتــمال الصدفة يبقى واردًا ولا يصل إلى درجة الصفر. نعم، بالاســتناد إلى قانون العلّيّة والمعلوليّة ونفي الصدفة يمكن الوصول إلى الناظم من حيث إنّ النظام حركة أو حدوث أو إمكان.

القيمة الجدليّة لبرهان النظم ووروده في القرآن الكريم

إنّ نفــي القيمــة البرهانيّة لقياس النظام لا يعني نفي القيمــة الجدليّة التي يمكن أن تترتّب عليه. ومن هنا يمكن الاســتفادة من هــذا البرهان لإقناع الخصم الذي يقــرّ بوجود النظام في العــالم، ويؤمن بذات الواجــب وخالقيّته ويعتقد بالتوحيد الــذاتيّ؛ ففي الحوار مع مثل هؤلاء يمكن الاستفادة من قياس النظم لإثبات التوحيد الربوبيّ وبناء التوحيد في العبادة عليه. وعلى هذا الأســاس نلاحظ ورود برهان النظم في القرآن الكريم في الحجاج مع المشركين من وثنيّي الحجاز، حيث كانوا يشكّلون السواد الأعظم من أهل البيئة التي ظهر فيها الإسلام.

ففي صدر الإسلام كان المشركون يشكّلون جبهة اجتماعيّة في مقابل الإسلام، حيث كانوا على الرغــم من كفرهم، يؤمنون بــالله الواحد، ويعبدون الأصنام بوصفهــا أرباب الأنواع أو بوصفها شفيعة وواسطة بينهم وبين الله تعالى. ويعتقدون بأنّ لها دورًا في الربوبيّة والتدبير وإدارة شؤون العالم، ولأجل هذا كانوا يقدّمون لها القرابين، للوصول إلى آمالهم وتحقيق أمنياتهم.

وإلى جانــب المشركين كانــت تعيش في تلك البيئة جماعات من أهــل الكتاب، أكثرهم من اليهــود الذين كانوا يســكنون المدينة، ويأتي بعدهــم في الدرجة الثانية المســيحيّون الذي كانوا يقطنون في نواحي عدّة من شــبه الجزيرة، وخاصّة في جنوبهــا. وإلى جانب هؤلاء يذكر القرآن الكريم جماعة أخرى ينسب إليهم الاعتقاد بأنّ المؤثر في الوجود وفي حياتهم وموتهم هو الدهر.

هذا، وقد تغيّرت الأوضاع الاجتماعيّة والثقافيّة بعد انتشار الإسلام في شبه الجزيرة، وتحوّل

النقاش حسب ما يظهر من الحوارات التي خاضها أئمّة أهل البيت عليهم السلام إلى النقاش في أصل التوحيد إثر ظهور جماعات تنكر ذات الواجب ولا تكتفي بإنكار ربوبيّته.

والقرآن الكريم بوصفه كتاب هداية شاملة يحتوي على مضامين تنفع الناس على اختلاف توجّهاتهم الفكريّة، ففي بعض السور أو الآيات، كما في سورة التوحيد والآيات الأولى من سورة الحديد، نلاحظ إشباع الحاجة الروحيّة والفكريّة لأهل المعرفة. وفي بعض الآيات تُعرض شبهات المنكرين للمبدأ والمعاد، ويُردّ عليها، وفي آيات أخرى تعالج الشبهات التي تدور حول التوحيد الربوبيّ أو العباديّ، وذلك كلّ وفق قاعدة الجدال بالتي هي أحسن.

وقد اعتمد الأنبياء أيضًا عبر التاريخ هذا الأسلوب في تواصلهم مع الناس، وطبّقوا قاعدة «إنّا نخاطب الناس على قدر عقولهم»[1]، وتكلّموا مع كلّ الأقوام والأمم التي بعثوا فيها وجادلوهم بالتي هي أحسن وبما يتناسب مع الخلفيّة الفكريّة التي ينطلقون منها. ويخاطب الله نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم، فيقول له: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥). وقد أدّى النبيّ واجبه في هذا المجال على النحو الأكمل ولم يأل جهدًا في هذا المجال.

وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في جدال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّ الله هو من أمره بالاحتجاج والجدال بالتي هي أحسن، ولا يمكن أن يخالف صلى الله عليه وآله وسلم أمر الله لا في ترك الجدال، ولا في الجدال بغير التي هي أحسن[2]. وقد اعتمد الأئمّة عليهم السلام البرهان في بعض الحالات والموعظة والجدال بالتي هي أحسن في حالات أخرى حسب ما يقتضي الحال. ونجد في التراث المنقول عنهم عليهم السلام أنّهم في القضيّة الواحدة كانوا يجادلون مرّةً بالبرهان، وأخرى بالخطابة.

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج٢، ص٦٩.

٢. لم تتوفّر لنا النسخة التي أحيل إليها في المتن؛ ولكن توفّر لنا النصّ الآتي: وقال أبو محمّد الحسن العسكريّ عليه السلام: فقام إليه رجل آخر وقال: يا بن رسول الله، أفجادَل رسول الله؟ فقال الصادق عليه السلام: مهما ظننتَ برسول الله من شيء فلا تظنّن به مخالفة الله، أليس الله قد قال: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ و﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ لمن ضرب الله مثلًا، أفتظنّ أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خالف ما أمر الله به فلم يجادل بما أمره الله به ولم يخبر عن أمر الله بما أمره أن يخبر به. وهو الأقرب إلى المعنى المنقول في المتن الأصليّ. (انظر: الطبرسي، الاحتجاج، ج١، ص٢٥).

ومن ذلك ما طرحه الديصانيّ على هشـام وهو أحد الإمام الصادق عليه السلام حيث سـأله: عن إدخـال الله الأرض في بيضة على أن تبقى البيضة عـلى حجمها والأرض على حجمها؟ فقصد هاشـم الإمام الصادق عليه السلام واستفتاه في إشكال الديصانيّ فأمره الإمام بأن ينظر إلى ما حوله، ثمّ سأله ماذا رأى؟ فعدّ له جبالًا وبيوتًا. . . فقال له الإمام عليه السلام:

«إنّ الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة، أو أقلّ منها قادر أن يدخل الدنيا كلّها البيضة لا يصغر الدنيا ولا يكبر البيضة»[1].

هذا ولكنّه في مورد آخر يقول لسائل آخر: «إن الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون»[2]. والجواب الأوّل جدليّ يُراد منه إسكات الخصم، بينما الجواب الثاني يمكن اسـتنباط تحليل فلسـفيّ منه، وحاصل هذا التحليل أنّ المورد المذكور خارجٌ تخصّصًا من دائرة المقدورات، وليس خروجه دليلًا ولا ناتجًا عن العجز الإلهيّ.

وفي القرآن موارد من الاحتجاج ببرهان النظم في مقابل المشركين الذين أخبر الله تعالى عن عقيدتهم بقوله: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان: ٢٥)، وقال سبحانه: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُـفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ (يونس: ١٨)، وقد احتـجّ القرآن الكريم على هؤلاء الذي يؤمنون بتوحيد الخالـق، ويؤمنون بوقوع أصل التدبير في المخلوقات؛ ولكنّهم يولُون شـيئًا من دور التدبير لأرباب الأنواع على نحو الوساطة بين الله والمخلوقات، وجادلهم بالتي هي أحسـن، واسـتفيد في هذا الجدال من فكرة خالقيّة الله تعالى شأنه.

للتوحيد في السـير النزوليّ مراتب عدّة، المرتبة الأعـلى منها قيّمة على المرتبة الأدنى؛ أي إنّ توحيد الـذات مقوّم للتوحيد في الخالقيّة، والتوحيد في الخالقيّة مفيد في توحيد الربوبيّة، وهذه المرتبة الأخيرة مبنًى وأسـاس للتوحيد العباديّ. وإذا عكسـنا المسـار صعودًا يتحوّل التوحيد

١. ابن بابويه القمي، التوحيد، ص١٢٢.

٢. م.ن، ص١٣٠.

العباديّ بحيث يبرّره التوحيد في الربوبيّة، وتوضيحه أنّ الربّ هو المدبّر للعالم بجميع ما فيه من كائنات، وهذا يبرّر ويقتضي حصر العبادة به تعالى وحده، والدليل على الربوبيّة وكونه تعالى هو الناظم لأمور العالم الخالقيّة، والخالقيّة تفضي إلى التوحيد الذاتيّ ووجوب الوجود؛ لأنّه وحده الغنيّ وجميع المخلوقات محتاجة إليه.

وإثبات الربوبيّة وإسناد النظم إليه تعالى عن طريق الخالقيّة يمكن أن يُصاغ ويُقرّر بطريقتين:

التقرير الأوّل: النظم هو الانسجام والتناسق بين الموجودات، وهو حاصل من ربطها وارتباطها بغرض واحد، وهذا الربط حاله حال سائر الموجودات الإمكانيّة مخلوق، والله هو الخالق لجميع المخلوقات؛ إذًا الله تعالى هو خالق الربط وموجد النظم في المخلوقات، وهذا يعني أنّ الله وحده هو الناظم، والأرباب المتفرّقون والشفعاء الذين كان المشركون يدّعونهم، لا يمكن نسبة النظم إليهم بأيّ شكلٍ ولا أيّ صورة؛ لأنّه لا نصيب لهم في الخلق، ولا قدرة لهم على الضرّ والنفع، ولا دور لهم في الربوبيّة، وبالتالي ينبغي أن لا يُعبدوا ليكونوا شركاء في إيصال العباد إلى مقاصدهم.

التقرير الثاني: يستند التقرير الثاني إلى الملازمة بين الخالقيّة والناظميّة والتدبير. وتوضيح ذلك أنّ الخالق مطّلع وخبير بما خلق: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ (الملك: ١٤)، وغير الخالق لا علم له ولا معرفة بالمخلوقات، ولا يمكنه تحقيق النظم فيها. ولو فرض أنّ غير الخالق أراد التعرّف إلى المخلوقات، فإنّ معرفته هي نتيجة من نتائج خلقة الخالق الواحد. وفي هذه الحالة، هذا الواسط أو الوسيط المخلوق لله في ذاته ومعرفته، لو أوكل إليه التدبير فإنّ ذلك سوف يكون بأمر الله تعالى، وبالتالي سوف يرجع التدبير والنظم النهائيّ إلى الله وحده، وعلى ضوء هذا الله وحده هو الجدير بالعبادة.

والحاصل أنّه كما يمكن إقامة البرهان اللمّيّ على كون الله هو الناظم وعلى كون النظام الموجود هو النظام الأحسن، بواسطة الأسماء والصفات الإلهية، كذلك يمكن إقامة البرهان على الربوبيّة والجدال حولها بالتي هي أحسن مع من يعتقد بوجود النظام والتدبير ويؤمن بالخالقيّة.

برهان النظم وإشكاليّة الشرور

برهان النظم مصونٌ من إشـكاليّة الشرور بجميع صيغه وتقريراته؛ وذلك لأنّ قوام النظم هو بتوفّر الفعل على غاية أو بالعلاقة التي تربط الأفعال في ما بينها. ولا تلازم بين الغاية الواحدة وتناسب الأفعال وبين الخير أو الشرّ.

فإذا كان النظم موجودًا، فلا مانع من أن يكون الشرّ على تقدير وجوده جزءًا من النظام، أو غاية يُراد من النظام الوصول إليها. فالسمّ في جوف الحيوان لا يتكوّن من أيّ طعامٍ، ولا يمكن لأيّ غذاء أن يتحوّل إلى سـمٍّ؛ بـل يتوقّف هذا الأمر على حلقات ومراحـل منظّمة، ويتحوّل الطعام إلى سمٍّ نتيجة تفاعلات كثيرة إذا اختلّ شيء منها فسد السمّ وفقد سمِّيَّته.

وبرهـان النظم يختلّ لو تبيّن خلل في العلاقة بين الفعل أو الأفعال وغايتها، أو لو لم يمكن إسـناد النظام إلى غاية بالذات هي الواجب تعالى. والغرض من هذه الإشـارة هي أنّ الشرور عـلى فرض وجودها ومهما كان حجمها وعددهـا، فإنّها لا تخلّ بالنظام ولا تؤدّي إلى الإخلال بالبرهان.

ويبدو لنا أنّ الذي يستشـكلون على برهان النظـام بالشرور، لم يتعرّفوا بوضوح إلى حدود البرهان، ولم يدركوا ما هو المتوقّع منه عند من يستدلّ به.[١]

وجـود الشر وعدم وجوده في العالم، وكيفيّة تبريره في إطار النظام الأحسـن، من المسـائل التي تسـتدعي وتتطلّب براهـين وأدلّة خاصّة، وينبغي لهذه البراهـين والأجوبة أن تطرح كي يبقى برهان النظم حيًّا إلى جانبها.

---

١. ادواردز، براهين إثبات وجود خدا در فلسفه غرب: برگرفته از دايرة المعارف فلسفى پل ادواردز، ص٨٧.

الفصل التاسع:

برهان المعجزة

برهان المعجزة

المعجزات أو الوقائع والأحداث الخارقة للعادة التي تحصل إثر الدعاء وما شابهه، أو الإمداد الغيبيّ الذي يظهر في حياة الإنسان، أو ظهور بعض الحوادث التي تكون خارج التوقّعات وتؤدّي إلى حلّ بعض المشكلات في الحياة الفرديّة أو الاجتماعيّة للإنسان، أو بعض البوارق التي تلمع في ذهن الإنسان فتؤدّي إلى حلّ مشكلة علميّة بصورة مفاجئة وغير متوقّعة، كلّ هذه النماذج هي وقائع يمكن الاستدلال بها على وجود الواجب تعالى، وقد استند إليها بعض اللاهوتيّين المسيحيّين، وصورة الاستدلال هي: إنّ هذه الحوادث المتنوّعة ليس لها علّة مادّيّة أو طبيعيّة، فلا بدّ من أن تكون مستندة إلى علّة غير طبيعيّة ومبدأ غير مادّيّ.

وهذا البرهان إن لم يرجعه أصحابه إلى واحد من البراهين السابقة، لا يصحّ الاستدلال به ولا يوصل إلى النتيجة المطلوبة منه، وثمّة إشكالات متنوّعة يمكن أن تُوجّه إليه:

أوّلًا: إنّ هذا البرهان مفيدٌ لمن تحقّقت لديه مثل هذه الوقائع المذكورة، أمّا غيره فيمكنه التشكيك في حدوث هذه الوقائع من أساسها.

ثانيًا: على فرض الإقرار والإذعان بهذه الوقائع، فإنّ باب الشكّ في نسبتها إلى الواجب تعالى، وبالتالي الاستدلال بها على وجوده بابٌ مفتوحٌ؛ وذلك لأنّ إسنادها إلى الواجب لا يتمّ إلّا مع القبول بمبدأ العلّيّة، مع إحراز كون هذه الوقائع معلولة؛ وثانيًا: لا بدّ من إحصاء جميع العلل الطبيعيّة وغير الطبيعيّة التي يمكن أن تكون عللًا لهذه الظواهر؛ ثالثًا: يجب إبطال علّيّة

جميع العلل المحتملة التي أحصيت سوى العلّة المراد الاستدلال على وجوده هي الواجب تعالى.

وقد أدّى طرح البرهان بصورته المعتمدة إلى نقده والاعتراض عليه، خاصّة من الذين لا يؤمنون بقانون العلّيّة والعاجزين عن فهم العلّيّة بطريقة عقليّة. كما إنّ الإقرار بقانون العلّيّة لا يحلّ المشكلة وحده، حيث إنّ الاستدلال بهذا البرهان لم يقترن بإبطال علّيّة العلل المحتملة وحصر العلّيّة والتأثير في المعجزات في الواجب تعالى وحده.

والحوادث غير المعتادة وغير المتوقّعة التي تحصل وتطرأ على النفس الإنسانيّة، كحلّ معضلة علميّة بصورة مفاجئة، أو اكتساب فضيلة عمليّة نتيجة التأثّر بجذبة روحيّة شديدة، قد يكون له جذوره في تاريخ الإنسان الذي تصيبه مثل هذه النعم.

كان يقول الأستاذ العلّامة الشعراني (رضوان الله عليه):

«في بعض الأحيان قد يتّفق لبعض الأشخاص في بدايات تحصيلهم العلميّ أن يسمعوا فكرة من أحد أساتذتهم، أو يقرأوا مطلبًا في كتاب، فيُخزَّن ذلك في زاوية من زوايا أذهانهم، ثمّ بعد عشرين أو ثلاثين سنة ربّما تطفو تلك الفكرة إلى سطح الذهن أثناء التدريس أو النقاش، وربّما يغفل الشخص عن مصدر تلك الفكرة، ويظنّ أنّها من البوارق الذهنيّة أو اللمحات العقليّة، فيقول مدّعيًا»: «لم يسبقني إليه أحدٌ».

ومثل هذا الأمر وقع في مورد كتاب المكاسب للشيخ الأنصاريّ رحمه الله.

فالشيخ الأنصاريّ لم يدوِّن كتابه هذا خلال فترة وجيزة، وإنّما استغرق وقتًا طويلًا نسبيًّا. ينقل الشيخ في كتابه فكرة عن العلّامة الحلّيّ رحمه الله. ولكنّه في محل آخر من الكتاب وربّما كان ذلك بعد عقد من الزمن، ينسب الفكرة إلى نفسه ويحسب أنّها من إبداعاته؛ لأنّه لم يعثر عليها في الكتب التي كانت في تلك الفترة بين يديه.

فالعوامل المجهولة التي قد يكون لها أثرها على باطن الإنسان وعقله، ربّما يكون لها مثيل في التأثير في العالم الخارجيّ، فشقُّ طريقٍ في الماء، وانفتاح البحر لموسى عليه السلام، وانشقاق الأرض وابتلاعها قارون، أو شقّ القمر الذي يُذكر في معجزات النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وعودة الشمس إلى الأفق

بعد غيابها، كلّ هذه الحوادث وما شــابهها هــي حوادث ووقائع غير معتادة؛ ولكنّ كلّ واحدة من هذه الوقائع يحتمل أنّها لها علّة طبيعيّة لم تكتشف بعدُ.

ومثل هذه الحوادث قد يكون لها أثرٌ كبير في توليد اليقين النفسيّ؛ لكنّ هذا الصنف من اليقين الذي ينفع في إسـكات المعارضة ينفع في مقام العمل ويترك أثره على المخاطبين أو المشاهدين، ولكــن لا بدّ أيضًا من الالتفات إلى أنّ المطلــوب في البحث الفكريّ هو اليقين العلميّ الموازي للــضرورة المنطقيّة. وفي البراهين العقليّة لا يقنع بأقلّ مــن اليقين المنطقيّ الذي يؤمّن التمكين النظريّ.

المعجزة بين الحكماء المسلمين واللاهوتيّين الغربين

يُستفاد من المعجزة في الفكر الدينيّ عادة لإثبات النبوّة، ويعالج الحكماء والمتكلّمون المعجزة في هــذا المجال بالدرجة الأولى، ولا يُعرف في الفلســفة أو الكلام الإســلاميّ من اســتفاد من المعجزة لإثبات الواجب تعالى. وفي القرآن الكريم أيضًا تنســب المعجزات إلى الأنبياء كعلامة من العلامات التي كان يُســتند إليها لإثبات النبوّة الخاصّة؛ لتكون شــاهدًا على صدق النبيّ في دعواه. وعندما تثبت النبوّة الخاصّة فمن الطبيعيّ أن تثبت النبوة العامّة، لأنّه لا خاصّ إلّا وله عامٌّ يندرج تحته.

وقد اســتفاد بعض اللاهوتيّين المســيحيّين من المعجزة والنظم بوصفهما دليلين على وجود الله[1]. وأكثر الانتقادات التي طرحت في الفكر الغربيّ كانت تستهدف هذين البرهانين أكثر من غيرهما من البراهين. وتسرّبت بعض هذه الانتقادات التي طرحت في الغرب إلى البراهين التي يستدلّ بها حكماء المسلمين وطرحها من تأثّر بالغربيّين على أدلّتهم وبراهينهم.

المعجزة هي أمرٌ خارق للعادة لا يمكن نسبته إلى العلل الطبيعيّة المعروفة، ولا يمكن إثبات الواجب تعالى بواســطة المعجزة لأصناف عدّة من الناس، منهم أولئك الذين لا يؤمنون بذات

---

١. هيک، فلسفه دين، ص٧٠.

الواجب ولم يقم البرهان العقليّ عندهم على وجوده، أو لم تثبت بعض صفاته المرتبطة بالمعجزة كصفة المدبّر أو الهادي. . . ومنهم أيضًا من لا يؤمن بالنبوّة العامّة أو لم تقنعهم الأدلّة المثبة لها، ومنهم الذين يشـكّون في قانون العلّيّة ويقبلون أو يحتملون الصدفة، ومنهم أيضًا وليس أخيرًا من لا يقنعهم سوى الدليل الحسّيّ، فمثل هؤلاء لا يتوصّلون إلى إثبات وجود الواجب بواسطة المعجزة؛ لأنّها وإن كانت محسوسة إلّا أنّ تبريرها بقدرة غيبية أمرٌ غير محسوس.

ويمكن الاسـتفادة من المعجزة بعد إثبات أو قبول عددٍ من المبادئ والأصول الموضوعة، مثـل: وجود الواجب، ضرورة بعثة الأنبياء، والمعرفة الدينيّة لهداية الناس في المجالات التي لا سـبيل مباشر لهم إليها، وهي تدلّ على صدق النبيّ الخاصّ في دعواه النبوّة وارتباطه بالله تعالى. والمعجـزة في ظـلّ هذه المبادئ المذكورة لا تكـون خرقًا لقانون العلّيّة، بـل تكون مصداقًا من مصاديقه ومورِدًا من موارده. ولو كانت المعجزة خرقًا لقانون العلّيّة لأمكن نسـبة أيّ شيء إلى أيّ شيء، وعندها ينسدّ باب البرهان على وجود الله بها أو بغيرها من البراهين والأدلّة.

المعجزة والكرامة؛ الإعانة والإهانة

يُذكر قيد التحدّي في تعريف المعجزة عند بعض الباحثين فيها، وهذا القيد هو الذي يميّزها عن سـائر الأمـور الخارقة للعادة التي تظهر في الحياة الإنسـانيّة عبر التاريـخ. والأمر الخارق للعادة الذي يحصل ويتحقّق بإرادة النفس الزكيّة لوليٍّ من أوّليّاء الله يُسمّى بحسب الاصطلاح الإسلاميّ «كرامة»، وثمّة مورد آخر تتحقّق في بعض خوارق العادات استجابة لدعاء من بعض عباد الله الصالحين، وتُسـمّى هذه الموارد من خوارق العـادة «إعانة». ويمكن أيضًا أن تتحقّق بعـض خوارق العادات بالتعلّم والتعليم كالسـحر مثلًا، أو لإبطال دعـوى نبوّة كاذبة، وهذا الصنف من خوارق العادة يُسـمّى «إهانة». ومن أمثلة هذا الصنف الأخير ما يُروى أنّه حصل مع مسيلمة الكذّاب عندما بصق في بئر ليزيد ماؤه فغار الماء وجفّ البئر بطريقة خارقة للعادة، فجفاف البئر على الرغم من خرقه للعادة المعروفة في جفاف الينابيع والآبار، إلّا أنّه يثبت كذب مدّعي النبوة وهذا إهانة له، كما هو واضحٌ. وتجدر الإشـارة إلى أنّ أقسـام خوارق العادة ليس

بالضرورة أن تكون محصورة بما ذُكِر؛ لأنّه لا دليل على حصرها العقليّ بالأقسام الأربعة هذه.

والخاصّيّة الأهمّ للمعجزة هي أنّها تستند إلى القدرة الإلهيّة المطلقة. وبعبارة أخرى المعجزة تظهر القدرة الإلهية المطلقة والقاهرة لله عزّ وجلّ، وكما أنّ تلقّي أحد الأنبياء الوحيَ من الله أمرٌ خارقٌ للعادة، فإنّ المعجزة هي آية إضافية للكشف عن القدرة الإلهية المطلقة الحاكمة، يثبت بها مدّعي النبوة صدقه في دعواه العلاقة والارتباط بمبدأ الوجود.

والله سبحانه الذي خلق العالم والإنسان، ويتولّى هداية جميع الموجودات ومنهم الإنسان، وبسبب عدم إمكان تلقّي كلّ إنسان على حدّة نصيبه من الهداية الإلهيّة في مجالات محدّدة، فإنّه تعالى يوسّط بينه وبينهم أشخاصًا على درجة عالية من اللياقة والأهليّة لأداء هذه المهمّة وهي الهداية بالواسطة، ويوحي إليهم ويؤيّدهم بآية ومعجزة تثبت صدق دعواهم الاتّصال به تعالى وتلقّي الوحي منه: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (النساء: ٧٩). والمعجزة هي شهادة من الله على صدق النبيّ في دعواه النبوّة.

ثمّ إنّ المعجزة من حيث استنادها إلى القدرة الإلهيّة وكونها آية ومظهرًا من مظاهرها، فإنّها لا تهزم ولا تكسر، وهذا هو سرّ عنصر التحدّي فيها. وعندما يكون خارق العادة مقرونًا بالتحدّي، فإنّه لمّا كان إظهار المعجزة وتحقيقها على يد الكاذب في دعواه النبوّة، سببًا لضلال الناس وتأثّرهم بدعواه، فإنّ من الضروريّ أن لا تتحقّق المعجزة على يد مثل هذا المدّعي أو يتحقّق عكسها، أي خارق العادة المهين والفاضح للمدّعي.

المعجزة كدليل عقليّ

المعجــزة دليلٌ عقليّ على النبوّة الخاصّــة للأنبياء. وتنحصر الاســتفادة منها في أهل العقل والتفكّر العقليّ، أمّا من يحاصر نفسه بالتجربة، ويسدّ باب المعرفة العقليّة على نفسه، فلا يمكنه الاســتفادة، على الرغم من أنّ المعجزة قد تثير عجبه وتؤدّي إلى إبهاره؛ ولكن لا يمكن أن تولّد لمثل هؤلاء الناس يقينًا علميًّا بنبوّة النبيّ الخاصّة.

وصاحب العقل والمعرفـة العقليّة يجب عليه أوّلًا أن يتعــرّف إلى العلل الطبيعيّة للظواهر ليكون أهلًا للتمييز بين الأســباب الطبيعيّة للظاهرة المدّعى خرقُها للعادة وبين المعجزة، ويجب أيضًا أن يكون ملتفتًا إلى الملازمة بين تحقّق المعجزة على يد شخصٍ ودعواه النبوّة.

في معجزة موسى الكليم عليه السلام كان السحرة هم الأعلم والأقدر في ساحة التحدّي على التمييز بين السحر والمعجزة؛ ولأجل هذا فإنّهم سرعان ما أعلنوا إيمانهم بنبوّة موسى عليه السلام بعد أن كانوا مؤمنين بالربوبيّة والتدبير الإلهيّ لعالم الوجود، وثبتوا على إيمانهم على الرغم من مواجهة الموت. أمّــا الذين لم يروا مــن المعجزة إلّا وجهها الظاهريّ، ولم يحلّلوا مــا خفي فيها من أسرار، فإنّهم وإن آمنوا بموسى عليه السلام، إلّا أنّهم عندما سمعوا خوار العجل آمنوا به وعبدوه وغفلوا عن الأدلّة العقليّة التي تبطل عبادته.

فالمعجزة كما تقدّم تثبت النبوّة الخاصّة، وتكون دليلًا مؤيّدًا للنبيّ في دعواه النبوّة، بعد اليقين بمبدأ العالم وخالقه، وهي قاصرة عن إثبات مضمون الرسالة التي يحملها النبيّ، ومن المضامين التي يحملها الدعوة إلى الإيمان بخالق العالم ومبدئه. والعقل يدرك التوحيد قبل إدراكه ضرورة النبوّة وقبل إيمانه بها، وإذا دعا مدّعي النبوّة إلى الشرك، فإنّ العقل هو الذي يتولّى إبطال دعواه، بالنظر إلى أنّ الشرك لا تتوفّر له الأدلّة والبراهين لإثباته؛ بل الأدلّة قائمة على بطلانه.

ويقســم الشيخ الرئيس أبو علي رحمه الله في الإشارات والخواجة نصير الدين الطوسي رحمه الله المعجزة إلى قســمين: قوليّة وفعليّة. والإعجاز القوليّ يتناسب مع أهل المعرفة أكثر من الإعجاز الفعليّ،

وهذا القسم الأخير في رأيهما أكثر فائدة للعامّة من الناس[1].

وقد صدرت عن النبيّ ﷺ معجزات فعليّة متعدّدة استطاعت إقناع عددٍ كبير من عامّة الناس. أمّا خواصّ الأصحاب والمقرّبين من النبيّ، فلم يطلبوا معجزة فعليّة، وإنّما اكتفوا بالقرآن الكريم لما عقلوه من مضامينه العالية والراقية. فالقرآن هو المعجزة القوليّة لنبيّ الإسلام الخاتم ﷺ، وهو يحتوي جوامع الكلم، وهو معجزة خالدة يمكن لكلّ عاقل أن يدرك قيمتها وإعجازها وإثباتها لنبوّة النبيّ في أيّ عصر وزمان.

---

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٣٧٢.

الإمكان العقليّ والاستحالة العاديّة للمعجزة

يـرى بعـضٌ أنّ المعجزة محالٌ عقليّ لا يقـدر عليه إلّا الله تعالى. والصحيـح أنّ المعجزة لا تتناقض مع قانون العلّيّة، كما أنّها ليسـت محالًا عقليًّا؛ بل هي أمرٌ مستحيلٌ بحسب العادة ليس إلّا. والمقصود هو أنّ المعجزة لا تفي الأسباب العاديّة الطبيعيّة لتحقّقها، وإنّما تحتاج إلى القدرة الإلهيّـة المطلقـة لتكون علّة لها، وهي عملٌ لا يخطر على بالِ بشرٍ، ولا يمكن للإنسـان أن يقدر عليه بالتعليم والدربة، ولا يقدر عليه إلّا الله.

فتحوّل العصا إلى أفعى، وتوقّف الماء الجاري عن الجريان وغيرها من المعجزات لا تتّصف بالاستحالة العقليّة، فالعصا لا مانع يمنع من خضوعها للتحلّل ودخول بعض أجزائها المتحلّلة في جسم أفعى، ثمّ بعد ذلك تحوّلها إلى نطفة تتولّد منها أفعى جديدة، والماء الجاري يمكن إيقاف تدفّقه ببناء سدٍّ وشبهه. ووجه الإعجاز في العصا والأفعى وفي توقّف ماء النيل عن الجريان كما حصل مع النبيّ موسى عليه السلام، أو انشقاق القمر كما حصل مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّها أمور لا يمكن أن تحصل بالوسائل العاديّة والطبيعيّة بالسرعة التي حصلت بها، وليس مقدورًا للإنسان تحقيقه في لحظة وبالاستناد إلى التدريب والتمرين الذهنيّ والجسديّ، خاصّة في ذلك الزمان.

والمحال العقليّ لا مصداق له ينطبق عليه المفهوم المسـتحيل، ومن هنا، يبقى المحال محالًا، ولا يمكن أن يتحقّق له مصداق حتى بالإعجاز والإرادة الإلهيّة، ولا يعني ذلك عجز الله تعالى أبدًا، بل هو يكشـف عن عجز المحال عن التحقّق وقبول الفيض الإلهيّ. وقد نقلنا سـابقًا عن الإمام الصادق عليه السلام في الردّ على من سأله تحقيق المستحيل بواسطة الله تعالى، نقلنا قوله: «والذي سـألتني لا يكون»[١]، أي الذي طلبـت أن يكون هو لا شيء وعاجزٌ عـن التحقّق والصيرورة شيئًا. (لا شيء) مثل (العدم) أو مثل (اجتماع النقيضين)، هو مفهوم لا يحكي عن أي مصداق خارجي وواقعي، وليس له دلالة على أي شيء خارجًا، ولهذا السـبب لم يكن (اللاشيء) واقعًا تحت القدرة الإلهية، لأن الله قادر على كل (شيء)، و (اللاشيء) خارج تخصصًا لا تخصيصًا.

---

١. ابن بابويه القمي، التوحيد، ص١٣٠.

والقرآن كتاب سماويٌّ أيضًا، نزل على القلب الطاهر لرسول الله ﷺ على مدى ثلاث وعشرين سنة، لا اختلاف فيه ولا تهافت بين آياته، ليس هذا الكتاب محالًا عقلًا؛ وإنّما المحال بحسب العادة أن ينشئ رجلٌ أمّيٌّ مثل هذا الكتاب دون أن تكون فيه هفوات وتناقضات. وقد حاول عددٌ من المفسّرين من أمثال الشيخ الطوسي في التبيان، وأمين الإسلام الطبرسيّ في مجمع البيان ومثلهم عددٌ كبير من مفسّري أهل السنّة، إثبات أنّ القيام بمحال عقلي، وذلك في مقام الردّ على من نفى استحالة القرآن. والحال أن المعجزة ليست محالة عقلًا ولا القرآن مصداق هذه الاستحالة، ومع ذلك هو معجزة قطعًا.

وتنزّه القرآن عن الاختلاف من جهة، وانسجام آياته فيما بينها من جهة أخرى، على الرغم من نزوله وإبلاغه في فترة زمنيّة طويلة اختلفت فيها الأوضاع والظروف هي صفات وحقائق لا يمكن أن تتحقّق بالأسباب والعلل العاديّة، وقد أشار الله تعالى إلى هذا في قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢). يُضاف إلى هذا أيضًا أنّ بلاغة القرآن ليست محالًا عقليًّا، بل هي محال عاديٌّ. وقد كان القرآن مقرونًا بالتحدّي، ولم يكن الهدف منه إثبات الواجب، بل الهدف منه إثبات النبوّة الخاصّة لرسول الله ﷺ.

الفصل العاشر:
برهان التجربة الدينيّة

التجربة الدينيّة والاستدلال البرهانيّ

أودى ضعف التفكير العقليّ وضعف المباني الفلسفيّة التي يتبنّاها عددٌ من المفكّرين الغربيّين بعدد من فلاسفة الدين وعلماء اللاهوت إلى التحوّل من البحث الفلسفيّ العقليّ لإثبات وجود الله إلى اعتماد أسلوب الوعظ والخطابة في مجال البحث اللاهوتيّ.

ومن البراهين التي لا نرى أنّها صالحة للاستدلال بها على وجود الله البرهان المعروف باسم «برهان التجربة الدينيّة»، وهو البرهان المعتمِد على التجارب الشخصيّة والشهود الفرديّ لبعض الأشخاص في حالات مقرونة بالشعور بالقداسة واقتران هذه التجارب بحالة روحيّة خاصّة تدفعهم إلى الإيمان بوجود الله. [1]

على الرغم من أنّ البرهان العقليّ يثبت إمكانيّة الحدس والشهود بحقيقة الوجود؛ لكن أوّلًا: الشهود له مراتب عدّة ومراحل متنوّعة، ولا يصل الشخص إلى اليقين بواسطة الحدس والشهود إلّا في حالات خاصّة، وثمّة حالات كثيرة من الشهود تطرأ على بعض الأشخاص، ولكنّها لا تولّد لهم يقينًا بمفادها ومؤدّاها. وثانيًا: شهود العارف وحدسه لا ينفع غيره من الناس، ولا يولّد لهم معرفة يقينيّة، ثمّ إنّ شهود شخصٍ أمرٌ شخصيٌّ لا يمكن إقامة البرهان على تحقّقه لشخص آخر.

والشخص الذي لم يمرّ بالتجربة الشهوديّة لا يمكنه الاستفادة من شهود شخصٍ آخر وتحصيل اليقين بمفاده، إلّا إذا استطاع إقامة البرهان، إمّا على مضمون الشهود بصورة مباشرة،

١. ادواردز، براهين إثبات وجود خدا در فلسفه غرب: برگرفته از دايرة المعارف فلسفى پل ادواردز، ص١٥٣.

وإمّــا بإقامة البرهان على عصمة مدّعي الشــهود، شرط أن يكــون معصومًا في مراحل الوحي الثلاثة وهي: التلقّي، والحفظ، والإبلاغ.

وقد حاول بعض أهل النظر إثبات وجود الله بواســطة التجربة التي تقع لآخرين، وصورة هذا البرهان هي: شهود حقيقة مقدّسة وقيّمة أمرٌ موجود، وهذا الشهود لا يمكن أن يستند إلى العلل والأسباب الطبيعيّة، إذًا الشهود يكشف عن وجود واقعيٍّ للحقيقة المشهودة[1].

إذا كانت المقدّمة الأولى للبرهان مقبولة عند بعض الأشخاص المحرومين من الشهود، فإنّ المقدّمة الثانية لا تسلم من الخدش والتشكيك؛ وذلك لأنّ الكبرى على تقدير صحّتها وتماميّتها تثبــت وجود موجود فوق الطبيعة، وهذا المقدار لا يكفي لإثبات وجوب الوجود ولا لإثبات وحدته، والكلام الآن في إثبات الذات، وليس في مقام إثبات الصفات. وثانيًا كبرى القياس أي المقدّمــة الثانية تحتاج إلى إثبات؛ حيث إنّ بعض علماء النفس يعتقدون أنّ بعض التجارب التي يمرّ بها الإنسان معلولة للغرائز البشريّة أو معلولة لما يُسمّى بالضمير أو العقل الجمعيّ أحيانًا.

وبنــاء عليه، فإنّ مجرّد وقوع التجربة الدينيّة لا يكشــف في ذاته عــن واقعيّتها لا لصاحب الشهود نفسه، ولا لغيره ممّن تنقل إليه التجربة.

وصاحب الشــهود نفسه لا يصل إلى اليقين بمضمون شهوده، إلّا إذا كان وصل مسبقًا إلى مرحلة حقّ اليقين، وفي غير هذه الحالة لا بدّ له من إثبات صحّة شهوده بالدليل العقليّ.

الشهود اليقينيّ وغير اليقينيّ

يعتقد بعضهم أنّ الإنســان ما دام في حالة الشهود، فهو على يقينٍ من شهوده وفي مأمن من الشــكّ والتردّد في مضمونه، ولا يهاجمه الشــكّ إلّا إذا خرج من حالة الشهود وانتهت الجذبة، وعاد إلى مستوى العلم الحصوليّ، وهذا التقويم غير صحيح.

فــإنّ كثيرًا من المشــاهدات لا يصــل صاحبها إلى اليقين حتّى حين الشــهود وخوض هذه التجربة الشهوديّة، وبعض هذه التجارب الشــهوديّة قد تكون مقرونة بالشكّ والتردّد، كما لو

---

١. هاسپرز، فلسفه دين، ص٦٧.

رأى الإنسان في منامه أنّه في مجلس مذاكرة للعلم ونُقلت في هذا المجلس أقوالٌ وأفكارٌ عن علماء ومفكّرين، وتصدّى في هذا المجلس المرئيّ للتدقيق في صحّة نسبة هذه الأقوال إلى أصحابها، فإنّه حتّى في حال المنام هو يمارس الشكّ وقد ينتهي في منامه إلى نظرة أخرى ورأي آخر.

والشهود الذي يعنّ لشخص يكون مصونًا من الشكّ والتردّد فيما لو كان مشهوده مصونًا من التزلزل والاضطراب فقط، وكان كليًّا، وكلّيّة الحقائق الشهوديّة ليست مفهوميّة، بل هي سِعيّةٌ. وعلى هذا، فإنّ اليقين يحصل عند أهل الشهود عن طريق نيل الحقائق العقليّة (وليس المفاهيم) والأمور الفائقة، هذا اليقين المفترض ليس مجرّد يقين نفسيٍّ، حتى يُطرح الشكّ والوهم إلى جانبه، ويبقى احتمال الصدق والكذب قائمًا تجاهه؛ بل هو يقينٌ معرفيٌّ، بمعنى أنّ ضرورة صدقه بعنوان كونه واقعًا أو واقعيّةً وحقيقة خارجيّة أمرٌ محيط بالشاهد، بصورة تنسدّ معها كلّ سبل الشكّ والتردّد.

والضرورة العلميّة التي هي ضرورة الصدق، من قبيل ضرورة أصل الواقع والواقعيّة، تحيط بفهم الإنسان ووعيه، ولا تسمح له بطرح احتمال عدم الصدق، والإنسان الذي يواجه مثل هذه الحالة لا مناص له من القبول بها، وبعبارة أخرى: هو مضطرٌّ إلى قبولها.

والشخص الذي ينال الشهود العقليّ وما فوقه، يستولي على كيانه حضور الحقائق العقليّة، ويسدّ عليه سبل الشكّ والتردّد.

والشهودات الجزئيّة المحاصرة والمحشورة بالأمور النازلة والمراتب الخياليّة والطبيعيّة للعالم، في معرض التغيير والتبدّل بالنظر إلى تبدّل متعلّقها، أو فلنقل مشهودها أو المشهود فيها. وبالنظر إلى محدوديّة الواقع المشاهَد، فإنّها تفسح المجال لقوى الوهم والخيال والخداع، ويؤدّي ذلك إلى نقل أحكام الأمور المحدودة من موطنٍ إلى موطنٍ آخر، ويحصل الفصل والتمييز بين ما هو متحقّق في خيال العالم المنفصل، وبين ما هو حاصل إثر تدخّل القوّة الواهمة عند الإنسان، وهكذا يُبتلى صاحب الشهود بالعجز عن التمييز بين حقّ الشهود وباطله، ويصاب بالتردّد في التمييز بين مشاهداته.

وإذا أشرقت شمس العقل على سطح روح السالك، فإنّها تسلب الفرصة من أيدي شياطين

الوهم والخيال؛ بل في هذه الحالة تخضع قوى الوهم والخيال الموجود عند الإنسان وتأتمّ بإمامة العقل، وتُعرض الصور البرزخيّة والطبيعيّة على النحو المتناسب مع العقول. وفي هذه الحالة أيضًا، يتحقّق التواصل بين الخيال المنفصل والخيال المتّصل، وينسجمان وتردم الهوّة بينهما، وتُجفّف جذور الشكّ ويتجلّى نور اليقين في أبهى صوره، والشاهد الواصل في هذه المرتبة لا يرى سوى الحقّ أنّى يمّم وجهه، وأينما جال بنظره. وذلك وفق قول مولى الموحّدين وأمير المؤمنين عليه السلام: «ما شككت في الحقّ مذ رأيتُه»[1].

إذًا، قد يدخل الشكّ والتزلزل والاضطراب في صلب الشهود، ولا يمكن أن يزول الشكّ ويرتفع إلّا بمشاهدة الحقائق العقليّة، والسالك في هذا المسير إذا استطاع الاتصال بالحقائق العقليّة أو بالأشخاص الواصلين إلى تلك الحقائق، يدرك بطلان المشاهدات التي تنتج عن تلاعب الوهم والخيال، والمشاهدات التي لها جذور أرضيّة. ويتوصّل أيضًا إلى إدراك الحقائق البرزخيّة لهذا العالم، وإذا بقي حُرِم التوفيق في هذا المسار ولم يصل إلى هذا المستوى فإنّه يكون في معرض المخاطرة بالسير على غير الطريق. وبعبارة أخرى: هذا المحروم هو حين وقوع المشاهدات له أشبه بمن ضلّ الطريق، لا يقدر على التمييز بين الطريق الموصل وغير الموصل، ولا يمكنه السيطرة على مدركاته ووعيه إلّا بعد انتهاء الجذبة والتخلّص من شرّ الشياطن التي كان خاضعًا لها في ذلك الحال.

وعندما ينتقل إلى الحالة الطبيعيّة يمكنه الاستعانة بالعقل، ووزن مشاهداته بمعايير العقل ومبادئه، فما يتجاوز محكّ العقل يقبل به ويحافظ عليه، ليس بسبب كونه مشهودًا، بل لأنّ الدليل والبرهان العقليّ أيّده وحكم عليه بالصحّة، وما لا يجتاز محكّ البرهان يُطرد من دائرة المقبولات، حتّى لو كان ناتجًا عن الشهود. وعندما يدرك الإنسان بنور البرهان ضرورة الهداية الإلهيّة بين الخلق؛ أي يدرك ضرورة النبوّة وحاجة الإنسان الملحّة إليها، ويشخّص النبيّ الخاصّ بواسطة المعجزة وشبهها، يمكنه جعل المرويّات عن الأنبياء حدًّا وسطًا أيضًا، ويخضع مشاهداته لمحكّها، وذلك في الموارد التي يقرّ العقل بعجزه عن أخذ موقفٍ منها.

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ٤.

العدول عن المعرفة العقليّة والسقوط في الشكّ المذهبيّ الصريح والخفيّ

وزن التجارب الباطنيّة بموازين العقل والقرآن والسنّة الواردة عن المعصومين عليهم السلام متاحٌ فقط لمن يتوفّر على المعرفة والعلم الحصوليّ العقليّ؛ أي لمن لا يسدّ على نفسه باب العلم بالواجب والنبوّة. أمّا من يسدّ على نفسه في حال الشهود باب معرفة الحقائق العقليّة ويحكم بعدم إمكان الوصول إلى المعرفة عن طريق العقل، فإنّه حتّى بعد خروجه من حالة الشهود والجذبة يبقى محرومًا من القدرة على التمييز بين صحيح الشهود وسقيمه. ومن يحاصر نفسه بالتجربة والعلم الحسّيّ، فإنّ تجاربه سوف تبقى تجارب محدودة لا يمكن ترتيب أثرٍ معرفيٍّ عليها، ولا يبقى بين يديه ميزانٌ يزن به مشاهداته وتجاربه.

وهذه المشاهدات والتجارب الشخصيّة مع ما فيها من التعارض الداخليّ والتضارب الخارجيّ مع مشاهدات الآخرين، هي وقائع وواقعيّات متزلزلة ومضطربة تصلح لتكون موضوعات لفرضيّات الباحثين في علم النفس والمنظّرين للمنهج الحسيّ والتجريبيّ، أي إنّها تصلح للاستثمار بوصفها موضوعًا معرفيًّا للتحليل، ولا توضع في خانة المعارف المنطقيّة.

فالشخص الذي يرى أنّه ألقي إليه شيء في منامه، أو يشعر بأنّه في حالة من حالات الجذب، بحسب ظنّه، وجد نفسَه، وفي تلك الحالة شاهد شيئًا مّا وتوصّل إلى فكرة بواسطة صورة رجل صالح أوحى إليه بهذه الفكرة أو تلك، مثل هذا الشخص لا يمكنه بأيّ حال من الأحوال ادّعاء يقينيّة تلك المشاهدة والتعامل معها كما يُتعامل مع اليقين العلميّ؛ وذلك لأنّ مثل هذه الحالات يُحتمل فيها أن تكون من تخييلات النفس أو تلاعب الشيطان. وقد ورد في بعض الأخبار أنّ الشيطان لا يتمثّل بصور الأشخاص الصالحين، ولكن لو فُرض أنّ صاحب الشهود الذي هو محلّ الكلام، استطاع إثبات التوحيد والنبوّة بالأدلّة والبراهين العقليّة، ومهّد لنفسه سبيل الاستناد إلى أقوال المعصومين عليهم السلام والعمل بأخبارهم، ولكن حتّى في مثل هذه الحالة لا يستطيع هذا الشخص الاستناد إلى هذه الرواية ليدّعي أنّ مصدر أفكاره هو ذلك الشخص الصالح الذي رآه في حالة المكاشفة؛ لأنّه وكما ذكر الفيض الكاشاني في المحجّة البيضاء، يمكن للشيطان أن ينسب صورة من الصور إلى نبيّ أو إمام، وبالتالي من لم يرَ ذلك الإمام أو النبيّ لا يستطيع

الجزم بأنّ تلك الصورة التي رآها هي صورة ذلك المعصوم الذي نَسب إليه الشيطان بحسب الفرض الصورة. ويكون التمسّك بالرواية المشار إليها من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، وإذا كان الشيطان يستطيع أن يقوّل الكذّابين والوضّاعين في حال يقظتهم أقوالًا ينسبونها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فهل يعجز عن فعل هذا في حال النوم أو شبهه؟

والحاصل أنّ التجارب والمشاهدات الباطنية لمن حُرم من المشاهدات العقليّة وما فوقها، لا يمكن التعاطي معها على أنّها علمٌ ومعرفة يقينيّة، ولا تسمح الموازين العقليّة بإعطائها هذه السمة. ومن هنا لا يمكن عدّها برهانًا يمكن إثبات وجود الواجب به، ولا قيمة لهذه المشاهدات إلّا إذا أخضعت لمحكّ النقد والتقويم، وهو محكّ العقل والعرض على كتاب الله وسنّة المعصومين عليهم السلام.

أمّا الشخص المحروم من المعرفة العقليّة، فإنّ مشاهداته لا تصلح للمرآتيّة والحكاية عن الواقع والكشف عنه حتّى بالنسبة إليه، وإنّما هي تجارب يمرّ بها الإنسان لا بدّ من عرضها على من يفسّرها ويحكم عليها، ولا يقدر على تفسيرها وفهمها حقّ الفهم إلّا المطّلع على أسرار العالم والخبير بمظاهر الجلال والجمال الإلهيّ، والمدرك لمواقف الجنّة والنار وعلامات المحبّة والقهر، والإنعام والانتقام عند الله المنعم والمنتقم والجبّار والقهّار.

الفصل الحادي عشر:
البراهين الأخلاقيّة

البراهين النظريّة الناظرة إلى الأحكام الأخلاقيّة

قُرِّرت البراهين الأخلاقيّة وصيغت بصيغ عدّة ومتنوّعة، في بعض الصيغ اعتمدت فكرة أنّ إطلاق القوانين والأوامر الأخلاقيّة وعمومها يدلّ على وجود آمر ومربٍّ ثابت ومطلق هو الله. وفي صيغة أخرى التُفت إلى وجود سلطة أخلاقيّة تتفوّق على الإرادة الجزئيّة والموردية للإنسان، وعُـدّ هذا دليلًا على أنّ منشـأ الأخلاق هو إرادة أعلى من إرادة الإنسـان. وبنيت صياغة ثالثة على أنّ وجود القانون الأخلاقيّ يكشـف عن مقنّنٍ ومشرّعٍ. كما بُنيت صياغة رابعة على فكرة الاشتراك بين الأمم والشعوب في بعض القوانين الأخلاقيّة، ما يعني أنّ جهة مشتركة هي التي قرّرت هذه القوانين وألقتها إلى هذه الأمم والشعوب المختلفة في ثقافاتها وتقاليدها ورسومها، ولكنّها متّحدة في أحكامها الأخلاقيّة[1].

الإحساس بنداء الضمير، والإحساس بالندم والخجل في حال المخالفة، أو الشعور بالخوف والرهبة عند الإقدام عليها أو خلال ارتكابها هو مقدّمة مشـتركة بين جميع صياغات هذا النوع من البراهين، وهذه المقدّمة هي مركز الإشـكال المشترك بين جميع الصياغات؛ وذلك لأنّه على فرض القدرة على إثبات هذه المقدّمة وصحّتها، وإمكان البناء عليها لاسـتنتاج علّة هي السبب لهذه القوانين الأخلاقيّة، إلّا أنّ هذه العلّة ليس بالضرورة أن تكون أزليّة الوجود وواجبته.

وثمّة صورة يمكن البناء عليها بأنّ مصدر هذه القوانين الأخلاقيّة يقع خارج دائرة الإنسان

---

١. ادواردز، براهين إثبات وجود خدا در فلسفه غرب: برگرفته از دايرة المعارف فلسفى پل ادواردز، ص١٣٨.

ويمكن إسناد هذه القوانين إلى سلطة أخرى تعلو على الإنسان. وذلك بإثبات أنّ ما يترتّب على مخالفة القوانين الأخلاقيّة هو الشعور بالرهبة حين الإقدام على المخالفة، والإحساس بالندم بعد المخالفة، وأنّ هذا الشعور عامٌّ شاملٌ لجميع حالات الإنسان بغضّ النظر عن البيئة الثقافيّة التي ينتمي إليها، وبغضّ النظر عن تمدّنه وبدويّته، وبعيدًا عن عيشه في جماعة بشريّة أو عيشه وحيدًا منزويًا عن البشريّة كلّها، وبغضّ النظر عن تلقّيه التربية في مجتمع أو عيشه حرًّا غير خاضع لتربية أبدًا.

الإشكال المشترك على البراهين الأخلاقيّة

نحن نعتقد بأنّ الإشكال على المقدّمة الأولى واردٌ وفي محلّه؛ وذلك لأنّه لا مجال لإثباتها، وأحد وجوه الإشكال عليها أو فيها هو السؤال عن السبيل إلى إثباتها، وهل هو الاستقراء أو البرهان؟ والاستقراء يولّد اليقين عندما يكون تامًّا. وهنا نسأل هل يمكن دعوى الاستقراء التامّ لجميع أفراد البشر ودعوى أنّهم جميعًا خبروا في نفوسهم الشعور بالتردّد والرهبة قبل المخالفة والندم بعدها؟ العلاقة بين الموضوع والمحمول في القضايا التي يُستفاد منها كمقدّمات في البرهان يجب أن تكون علاقة ضرورة، وعلاقة الضرورة تتوفّر عندما يكون المحمول مأخوذًا في حدّ الموضوع، وذاتيًّا من ذاتيّاته بحسب ايساغوجي (الكلّيّات الخمسة)، وتأخذ القضيّة في هذه الحالة صورة القضيّة التحليليّة، أو عندما يكون المحمول من اللوازم الذاتيّة ومن الذاتيّات بحسب مصطلح باب البرهان، وإذا لم يكن لازمًا بيّنًا، يجب تبيينه بالوسائط وإثباته بالاستدلال عليه.

وإنّ وجود قوانين أخلاقيّة شاملة وكون هذه القوانين موضعَ إذعان من جميع الناس، وإحساس البشريّة كلّها بالتكليف تجاهها، والخجل والندم على مخالفته، أمرٌ يتوقّف إثباته على البرهان والدليل، ودعوى أنّ هذا الأمر بيّنٌ لا يحتاج إلى دليلٍ هي أوّل الكلام، وهي محلّ النزاع. ومن يجعل هذه الدعوى مقدّمة في القياس في مقام الاستدلال على وجود الله، لا يُتاح له ذلك إلّا إذا استطاع البرهنة عليها، والاستدلال لها بأدلّة يقينية، ولا ينفع الدليل ما لم يولّد يقينًا علميًّا.

والعلوم الطبيعيّة يُقبل فيها ومنها ما هو أقلّ من اليقين؛ لأنّ الغاية منها هي حلّ المشكلات التي يواجهها الإنسان في حياته الفرديّة والاجتماعيّة، وهذه الغاية تتحقّق بما دون اليقين، خاصّة إذا أضفنا إلى هذا صعوبة تحصيل اليقين بالمعنى الدقيق للكلمة في عددٍ كبيرٍ من الموارد التي تعالجها هذه العلوم.

فعلم الطبّ مثلًا يعتمد على التجربة والاستقراء، ولا يقدر الطبيب أن ينتظر حالة اكتمال الاستقراء وتمامه حتّى يفتي للمرضى الذين ينتظرون وصفته بأنّ هذا الدواء يصلح للمرض الفلانيّ أو لا يصلح. ومن هنا، يكتفي الأطبّاء بما تيسّر من استقراء الحالات المتاحة لبناء النظريّة العلاجيّة عليها. والعلوم الرياضيّة تواجه بعض المشكلات المعرفيّة؛ ولكنّها مع ذلك تستخدم بعض المبادئ الطبيعيّة أو تُستخدم نتائج هذه العلوم للاستفادة منها في حلول المشاكل التي تواجه الإنسان وتساعده في التحكّم بالطبيعة، حتى لو كانت بعض نتائج هذه العلوم احتماليّة لا تصل إلى درجة اليقين.

فوجود السطح للأجسام هو أمرٌ تمسّ الحاجة إليه في التعامل مع الأشكال الهندسيّة، ويؤدّي الشكّ في وجوده، بناء على النظريّة التي يتبنّاها ديمقريطس أو غيرها من النظريّات، إلى الشكّ في جميع الأشكال التي يرسمها المهندسون؛ ولكن مع ذلك، وعلى الرغم من هذا الشكّ يتابع المهندسون أعمالهم، ويرسمون خرائطهم وينفّذونها.

معرفة الله بوصفه واقعًا حقيقيًّا ومتعلّقًا للإيمان والاعتقاد، لا يمكن بناؤها على المعرفة العمليّة الظنّيّة التي تهدف إلى تيسير أمور الإنسان في مقام العمل؛ لأنّ الظنّ لا ينفع في مثل هذا المورد، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (النجم: ٢٨)، و﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ١١١).

فدعوى إثبات وجود الله بالبراهين الأخلاقيّة تتوقّف إذًا على إثبات المقدّمة الأولى بالبرهان، وما لم يحصل ذلك فإنّ تكرار مضمونها لا يحوّلها من دعوى إلى مقدّمة تصلح للاستدلال بها، ولا يلغي الشكّ فيها، وذلك لأنّه يكفي للشكّ عدم ثبوت مضمون الفكرة المراد الاستدلال عليها بالبرهان، ولا يتوقّف على إقامة البرهان على الاحتمال المعاكس. ثمّ المقدّمة التي هي محلّ

البحث مقدّمة كلّيّة لا يكفي ثبوت موارد منها لتعميم حكمها إلى سائر الموارد، فالكلّيّة لا يكفي لثبوتها ثبوت بعض مفرداتها.

والأحكام الأخلاقيّة إذا لم تكن متأثّرة بالأوضاع الاجتماعيّة والظروف الثقافيّة والسياسيّة والنفسيّة وغيرها، لمّا كانت حكمًا عامًّا، فإنّه لا بدّ من ثبوتها عند الجميع وإثباتها لهم، وإلّا فلا يمكن بناءُ الدليل عليها؛ لكون الشكّ في عمومها وشمولها مبرّرًا منطقيًّا؛ بل يكفي إبطال موردٍ واحدٍ منها حتى ينتقض عمومها وشمولها.

إثبات الوجود المجرّد بالنظر إلى أحكام العقل النظريّة والعمليّة

اهتمّ الحكماء المسلمون وحاولوا إثبات موجود مجرّد فوق الطبيعة المادّيّة وخارج حدودها، بالنظر إلى نشاط العقل سواء في ميدان العمل أو النظر؛ لكنّ الطريقة التي اعتمدوها للوصول إلى هذه النتيجة تختلف عن الطريقة التي اعتمدها أصحاب البراهين الأخلاقيّة، ففي هذه البراهين استُفيد من وجود الله لتبرير الإطلاق والعموم في الأحكام الأخلاقيّة على الرغم من اختلاف الظروف والأوضاع الاجتماعيّة والثقافيّة التي تُطبّق فيها هذه الأحكام والقوانين.

فابن سينا ﵀ يستند إلى الخصوصيّات غير المادّيّة للنشاط العقليّ ولأفكار العقل النظريّ والعمليّ، وإلى لا مادّيّة الحالات النفسيّة كالإرادة والعزم، والحبّ والإخلاص، ويستدلّ بهذه السمات على تجرّد النفس وعدم كونها مادّيّة[1]. ويكفي لصحّة هذا الاستدلال وجود قانون كلّيّ، أو ثبوت حالة من الحالات غير المادّيّة كالحبّ أو الإخلاص ليثبت أنّ صاحب هذه الصفة غيرُ مادّيّ وهو النفس، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ ابن سينا لا يريد من هذا الاستدلال إثبات وجود الواجب، وأقصى ما يريد إثباته هو موجود مجرّد غير مادّيّ. وهذا الموجود لا يقع خارج النفس، بل هو النفس ذاتها.

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٨.

البرهان الأخلاقيّ الكانطيّ

بعد التحليل النظريّ للأحكام والقوانين الأخلاقيّة لم يحاول كانط تبرير هذه القوانين بواسطة المبدأ الواجب، ولا عدّ الواجب آمرًا ومقنّنًا لهذه القوانين الأخلاقيّة ومشرّعًا لها، ومدوّنًا لها في قلوب وعقول بني الإنسان. وهو قبل الإقرار بالقوانين الأخلاقيّة، يرى أنّ من لوازم الإقرار بالقوانين الأخلاقيّة الإذعان بوجود الله وخلود النفس وعددٍ من الأمور التي يرى أنّ العقل النظريّ عاجزٌ عن إبداء الرأي فيها، وإثبات وجودها. وهو يعتقد أنّ العقل العمليّ بإدراكه الأحكام والقوانين الأخلاقيّة التي هي ضروريّة الصدق، يحصّل الاعتقاد بوجود الله. وخلاصة القول إنّ كانط يرى أنّ إثبات وجود الله يستند إلى القوانين الأخلاقيّة، وليس العكس، أي استناد القوانين الأخلاقيّة إلى الاعتقاد بوجود الله[1].

ويبتغي كانط الاستفادة من كون القوانين الأخلاقيّة تلزم بتحصيل الخير الأسمى، للوصول إلى أنّ هذا الخير الأسمى متحقّق خارجًا، وإثبات الإرادة الخلود للنفس. وهذا البرهان على الرغم من عدم اعتماده على استقراء القوانين الأخلاقيّة وعدم كونه في مقام تبرير هذه القوانين وتبرير وجودها، ولا يهدف إلّا إلى فهم هذه القوانين وإدراكها عند توفّر من لديه القدرة على إدراكها؛ على الرغم من هذا كلّه، فإنّه يواجه إشكالين رئيسين تحسن الإشارة إليهما.

الإشكال الأوّل على البرهان الأخلاقيّ الكانطيّ

إنّ برهان كانط ليس دليلًا ولا برهانًا على وجود الواجب ولا على وجود النفس أو خلودها وإرادتها وما شابه من الأمور المرتبطة بها؛ وذلك لأنّه يعتقد أنّ المفاهيم العقليّة عندما لا تقترن بالمشاهدة الحسّيّة لا تصلح للحكاية عن الواقع الخارجيّ، ولا تحمل أيّ معنًى يرتبط بالواقع الخارجيّ. وبالتالي فإنّ التلازم بين إدراك قوانين الأخلاق ووجود الواجب هو تلازمٌ أخلاقيٌّ، وليس تلازمًا يخبر عن التحقّق في الخارج أو يكشف عن الواقع ويحكي عنه بالضرورة.

الدليل الأخلاقيّ لا يثبت وجودَ الله في متن الواقع بطريق معتبر، ولا يطفئ شكوك الشاكّين في وجوده، وإنّما يقول هذا الدليل للمخاطب به، إذا أردتَ أن تكون منسجمًا مع قوانين الأخلاق

---

١. كانط، سنجش خرد ناب، ص١٧١.

عليك أن تفترض وجود الله كمدرَكٍ من مدرَكات العقل العمليّ[١]. أي إذا كان الإنسان يعترف للعقل العمليّ بالقدرة على اكتشاف أو إقرار مجموعة من القوانين الأخلاقيّة، فلا مناص له من الإقرار بوجود النفس وخلودها والإقرار بالإرادة والاختيار عند الإنسان، ووجود الخير الأسمى؛ ولكنّ هذا الإقرار له طابعٌ أخلاقيٌّ وليس بالضرورة أن يكون فيه حكايةٌ أو يكون إخبارًا عن الواقع الخارجيّ خارج حدود الذهن. وعلى هذا ثمّة فرقٌ كبير بين ما تثبته الأديان من وجودٍ إلهيٍّ وبين ما يوصل إليه البرهان الأخلاقيّ عند كانط.

الإشكال الثاني على البرهان الأخلاقيّ الكانطيّ

يتركّز الإشكال الثاني على التلازم بين الأحكام الأخلاقيّة والقضايا النظريّة، مثل وجود الله وخلود النفس وما شابه.

الأحكام الأخلاقيّة مرتبطة بالعقل العمليّ، ولها خصوصيّات خاصّة بها، سواء أكان على مستوى الموضوع أوعلى مستوى المحمول، وهذا النوع من القضايا كما هو محلّ اعتراف كانط وإقراره، هي كذلك تشتمل على عددٍ من القضايا الأوّليّة والبيّنة بالذات إلى حدِّ نيلها اعتراف العقل العمليّ ومصادقته عليها. وبصرف النظر عن الأحكام الأوّليّة للعقل العمليّ وأنّها هذه القضيّة أو تلك، فإنّه لا يمكن للعقل النظريّ أن يستنتج قضيّة نظريّة من قضايا العقل العمليّ، وعلى ضوء هذا نقرّر أنّ الأحكام الأخلاقّية لا تولّد ولا تنتج قضايا نظريّة. والعكس هو الصحيح أي إنّ العقل العمليّ يتمكّن من استنتاج قضايا جديدة في ميدانه على ضوء القضايا التي يقرّرها العقل النظريّ ويضعها بين يديه. وبعبارة أخرى: عندما تنضم قضيّة تعبّر عن حكم من أحكام العقل العمليّ وتكون كبرى إلى قضيّة يقرّرها العقل النظريّ ويعترف بها، يتشكّل قياس أخلاقيّ ينتج قضيّة تابعة لأخسّ المقدّمتين؛ ولمّا كانت الكبرى في هذا القياس قضيّة عمليّة تكون نتيجتها قضيّة عمليّة، ولا صلة لها بميدان العقل النظريّ وإطار عمله. مثلًا: الأستاذ يعلّم تلميذه، وكلّ من يعلّم شخصًا وجب على المتعلّم احترامه، إذًا يجب على التلميذ احترام أستاذه.

فالقضيّة الأولى في المثال المذكور أعلاه قضيّة خارجيّةٌ، والقضيّة الثانية قضيّة من قضايا العقل العمليّ ومدركاته، ونتيجة القياس قضيّة عمليّة وأخلاقيّة.

---

١. م.ن، ص٢٥٧.

والأحكام العمليّة قبل أن تدخل مرحلة التنفيذ وقبل أن تتحوّل إلى قاعدة وقانون وتوضع كتكليف في صلب إرادة الإنسان واختياره، لا بدّ من أن تعتمد على قضايا نظريّة وجزئيّة ترتبط بأشخاص محدّدين. وعلى ضوء هذا تحتاج الأحكام الأخلاقيّة لتنتقل إلى مرحلة الفعليّة إلى قضايا نظريّة ذات طابع وجوديّ للاستفادة منها في إثبات موضوعاتها التي هي تعبير عن الوقائع الجزئيّة، ومن هذه القضايا «الخير الأسمى موجود»، و«الكائن المختار واقعيٌّ وله وجود»، و«المحتاج والفقير والغنيّ موجودون في الواقع الخارجيّ وليسوا مجرّد صور ذهنيّة»؛ لأنّه إن لم يكن الخير موجودًا، ففكرة التكليف والدعوة لتحصيله سوف تكون دعوة عبثيّة لا طائل من ورائها، وكذلك إن لم يكن الغنيّ موجودًا، فلا معنى لتكليفه بمساعدة الفقير، والأمر عينه يصحّ لو لم يكن الفقير موجودًا.

ونرتّب على ما تقدّم أنّه على فرض قبول قضايا الأحكام المسبقة والأوّليّة للعقل العمليّ، فإنّ شيئًا من هذه الأحكام لا يصلح لإثبات متعلّقه. ولا يمكن دفع الشّك في متعلّقات أحكام العقل العمليّ بواسطة القانون الأخلاقيّ نفسه، فالشكّ في الإرادة الإنسانيّة لا يصلحه الحكم الأخلاقيّ بالوجوب أو المنع، وكذلك الشكّ في وجود الواقع المسمّى بالفقير لا يرتفع بواسطة الوجوب الأخلاقيّ، فهذه الأمور وما يُصنّف في خانتها هي الأرضيّة التي تكتسب أحكام العقل العمليّ جدواها وواقعيّتها منها. كما إنّ موضوعات هذه الأحكام، وليس متعلّقاتها فقط، تتوقّف في ثبوتها على العقل النظريّ وأحكامه.

وهكذا يظهر أنّه لا ملازمة بالصورة التي يتبنّاها كانط بين أحكام العقل العمليّ وإثبات بعض القضايا النظريّة، والعكس هو الصحيح، أي حاجة أحكام العقل العمليّ إلى قضايا نظريّة تثبت بواسطة العقل النظريّ؛ أي إنّ التصورّات والتصديقات التي تولّد في ذهن الإنسان حول الإنسان والعالم، هي التي تستلزم أحكامًا عمليّة يصدرها العقل العمليّ.

ولو أنّ حياة الإنسان محصورة بهذه الحياة الدنيا وحدها كما تقرّر الآية عقيدة بعض الجماعات البشريّة المعاصرة لنزول الوحي: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ (المؤمنون: ٣٧)، ولو لم تكن النفس الإنسانيّة خالدة، أو كان خلودها مشكوكًا كما تقتضيه فلسفة كانط،

أو لم يكن الله موجودًا، ولو كان الخير الأعلى مجرّد مفهوم فاقد للمصداق الخارجيّ، فإنّ أحكام العقل العمليّ حتّى لو نالت الاعتراف لا تصل إلى مرحلة الفعليّة، ولا تتحوّل إلى تكليف واقعيّ يستدعي التعالي على الميول الطبيعيّة وتركها.

الفصل الثاني عشر:

برهان الفطرة

التمايز بين برهان الفطرة والبراهين الأخلاقيّة

لا يستند برهان الفطرة إلى التلازم بين أحكام العقل العمليّ وقوانينه، ليستنتج منها قضايا تدخل في ميدان عمل العقل النظريّ، ولا يسعى هذا البرهان ويعمل على تحليل الأحكام الأخلاقيّة؛ أي لا يدخل ضمن دائرة اهتمامات هذا البرهان البحث عن عموميّة القوانين الأخلاقيّة وشمولها، ولا عن حاجتها إلى مشرّع يقرّها ويقرّرها. ولأجل هذا كلّه، نحكم على برهان الفطرة بأنّه يختلف عن البرهان الأخلاقيّ في تقريره السابقين.

يجعل برهان الفطرة البعد العمليّ وليس العلميّ في الوجود الإنسانيّ في بؤرة التحليل والدرس؛ وذلك أنّ الإنسان ذو بعدين اثنين؛ أحدهما عمليّ والآخر علميّ؛ البعد العلميّ في الإنسان هو الذي يتعلّق بمدركاته ووعيه ومعارفه، وإذا أخضعت هذه الأمور للتحليل والدرس قد يُنتِج درسُها معارفَ تنتمي إلى دائرة علم الوجود أي الأنطولوجيا، مثل: تجرّد العلم والوعي... وإثبات وجود غير مادّيّ.

والبعد العلميّ بلحاظ موضوعه ينقسم إلى قسمين أحدهما نظريّ والآخر عمليّ. أحكام العلوم النظريّة تُسمى بالعقل النظريّ، وأحكام العلوم العمليّة تُسمّى بالعقل العمليّ. رغم أنّ الأنسب هو تسمية الأولى بالحكمة النظريّة والثانية بالحكمة العمليّة، وفي هذه الحالة سوف يتولّى العقل النظريّ الإدراك في مجالَيْ النظر والعمل، والعقل العمليّ الذي يُطلق على البعد العمليّ من الإنسان، سوف يتولّى الأعمال فقط، كالإرادة النيّة والعزم واتّخاذ القرار...

تحـاول البراهين الأخلاقيّة إثبـات وجود الله عن طريق تحليل المسـائل الأخلاقيّة في إطار أحـكام العقل العمليّ؛ لكنّ برهان الفطرة ليس ناظرًا إلى أحـكام العقل العمليّ؛ بل هو يلحظ البعـد العمليّ في وجود الإنسـان مباشرة، وبعبارة أخرى: يدخل في دائـرة اهتمامه الميل الفعليّ الموجود في متن واقعيّة الإنسان.

ويعمـل برهان الفطرة على تحليل هذا الميل نظريًّا، لاسـتنتاج وجـود الواجب منه وإثبات وجوده، وقد اعتقد الحكماء والفلاسـفة المسـلمون عدم كفاية البراهين الأخلاقيّة لأداء الدور المطلوب منها، فلم يسـتندوا إليها، بينما رأى بعضهم أنّ برهان الفطرة يفي بالغرض، فاسـتفاد منه في إثبات وجود الواجب بالاستناد إلى هذا الميل الفطريّ الموجود عند الإنسان.

التضايف في برهان الفطرة

يسـتفيد برهان الفطرة من قسمٍ من الواقع الحقيقيّ للإنسان، وهو حقيقةٌ ذات إضافة ولها طرفان، وبالنظر إلى التضايف بين طرفي الحقائق الإضافيّة، يمكن الاستدلال على أحد الطرفين مـن تحقّق الطرف الآخر. فالأمران المتضايفان واقعيّان بينهما ضرورة بالقياس، ووجود إحدى هذيـن الواقعيّين سـواء أكان بالقوّة أم بالفعل يقتـضي وجود الواقعيّ الآخر إمّـا بالقوّة وإمّا بالفعل، مثل: الأعلى والأسفل، والأب والابن، والمحبّ والمحبوب.

فالأعلى وصفٌ يتحقّق من النسـبة إلى موصوف معيّن أو شيء آخر، والأسـفل هو وصف لـشيء يتّصف به الشيء بالقياس إلى الأوّل الذي هو الأعلى، وكلّما كان العلوّ موجودًا ومتّصفًا بالفعليّة، فسوف يتّصف وصف الأسفل بالفعليّة ويتحقّق فعلًا؛ وإذا كان العلوّ بالقوّة فالسُّفل سـوف يكون بالقوّة أيضًا، فبين العلوّ والسـفل تضايف حقيقيّ، وبين الأعلى والأسـفل وهما المتّصفان بصفتي العلو والسفل تضايف مشهوريّ.

والأبوة والبنوّة وصفان متضايفان أيضًا، وما دامت البنوّة بالقوّة، فإنّ الأبوّة سـوف تكون بالقوّة أيضًا، وعندما تتحقّق البنوّة وتصير فعليّة، فإنّ الأبوة سوف تتحقّق وتصير فعليّة. وبفعليّة الاتصاف بالأبوة سـوف يكون الأب واقعًا فعليًّا ومتّصفًا بالفعليّة. أي إن الأب كإنسـان ربّما

يكـون موجودًا قبل اتّصافه فعلًا بوصف الأبوّة، ولكنّه لا يكـون أبًا، ويتوقّف اتّصافه بالأبوّة على وجود الابن وولادته. وصفة البنوّة تتحقّق عندما يتحقّق الابن وتتكوّن ذاته.

المحبّة أيضًا حقيقة إضافيّة تقتضي وجود طرف مقابل هو المحبوب، وكما إنّ الأبوّة لا تتحقّق دون بنـوّة، كذلك لا تتحقّق البنوّة دون أبوّة، ولا يصدق عـلى المحبّ أنّه محبّ إلّا إذا كان ثمّة محبوب وطرف لهذه العلاقة المسمّاة بالمحبّة، والعكس صحيح أيضًا، فلا يكون الشيء محبوبًا إلّا وجد المحبّ فعلًا وواقعًا.

وما قيل في الأمثلة السـابقة يصدق على الجاذب والمجذوب، فالجاذب والمجذوب وصفان إضافيّـان، لا يتحقّق أحدهما دون الآخر، وتحقّق أحدهما دليـلٌ على وجود الآخر وتحقّقه، ولما كان الاتّصـاف بأيّ صفة يتوقّف على وجـود الموصوف، فإنّ وجود هذه الصفة في طرف دليلٌ على وجود الصفة وموصوفها في الطرف الآخر.

ومثال هذه الصورة الأخيرة أنّ حركة بعض الكواكب السـيارة في مدار محدّد يكشـف عن انجذابها إلى مركز محدّد، ويُستفاد من هذه الحركة الفعليّة وجودُ جرمٍ يؤدّي دور الجذب، ويُعرفُ مقـدار هذا الجذب وقوّته وكثيرٌ من التفاصيل على الرغم مـن أنّ هذا الجاذب قد لا يُرى لأيّ سبب من الأسباب، وقد اكتُشفت بعض الأجرام السماويّة بهذه الطريقة قبل أن تُرى بالرصد.

وقد استُفيد في برهان الفطرة من ما يُشبه علاقة الجذب بين الكواكب السيّارة، واعتُمد على الانجذاب الموجود عند الإنسان ومتعلّق آماله لإثبات واقع هو الذي يتعلّق به هذا الأمل وإليه هذا الانجذاب. والحدّ الوسط في برهان الفطرة قد يكون صفات وحالات بينها تضايف مثل: الحبّ والأمل.

تقريرا برهان الفطرة

عندما يخوض الإنسـان لجج البحر وتكسر أمواج البحر العاتية سفينته، وتنقطع جميع آماله من العلل والأسـباب الطبيعيّة، ولا يبقى له رهانٌ على وسيلة نجاة ماديّة يمكن الاستناد إليها؛ بل عندما تنسدّ في وجهه سبل التفكير في حيلة للخلاص من ورطته التي يجد نفسه فيها، وعندما يرجع إلى نفســه في مثل هذه الحالة يجد أنّ باب رجاء النجاة لم ينسـدّ، وهـذا الرجاء يفتح بابه بالدعـاء والطلب، وهذا التعلّق القلبيّ يكشـف عن وجود طرف آخر لهـذه العلاقة، ولّما كان المفروض أنّ الأطراف الطبيعيّة كلّها منتفية، فإنّ متعلّق هذا الرجاء وهذا الدعاء يجب أن يكون متوجّهًـا إلى حقيقة غير مقيّدة بقيد ولا محدودة بحدّ، وهذه الحقيقة المطلقة وغير الماديّة هي الله تعالى وليست شيئًا آخر سواه.

ويمكن اسـتبدال الرجـاء والأمل والدعاء بصفـة المحبّة لتكون حدًّا وسـطًا في البرهان، وبالتالي اسـتنتاج المحبوب من وجود المحبّـة والمحبّ. (وهذا هو التقريـر الثاني، من تقريري البرهان وصياغتيه).

وسـعي الإنسان وجهده المسـتمرّ على الدوام في الحياة الدنيا دليلٌ على عطشه إلى ماء حياة تروي ظمأه وترفع جفاف روحه ونفسـه. والإنسان المحبّ للماء يسعى للوصول إليه، فالمحبّة تكشـف عن وجود محبوب واقعيّ وحقيقيّ؟ والسـؤال هو: من هو محبوب الإنسان، وما هو طرف علاقة الحبّ الموجود عند الإنسان؟

من الصعب جدًّا نيل جواب واحد ومشـترك بين جميع الناس عن هذا السـؤال، وذلك أنّ كلّ شخصٍ من الناس أو مجموعة أشخاص تجيب عن هذا السؤال بطريقة مختلفة وتحدّد طرف علاقة المحبّة بصورة مختلفة عن الآخرين. بل إنّ بعض الأشـخاص يعتقدون أنّ الشيء الفلاني هو محبوبهم في فترة من الفترات، ثمّ بعد فترة يشعرون تجاهه باللامبالاة أو يتحوّل حبّه إلى كرهٍ.

فليسـوا قلّة أولئك العطاشى الذين يعشقون السراب ويسعون وراءه حتّى الرمق الأخير، وكثُرٌ هم الذين لا شكّ في تعلّق قلوبهم بشيء ما يعجزون عن تحديد هويّته.

وكما إنّ قلب الإنسـان وعواطفه وروحه أمور واقعيّةٌ، كذلك ما يتعلّق به القلب ويشـعر بالعطش تجاهه هو أمرٌ واقعيّ، ومرحلة الواقعيّة تختلف عن مرحلتي التصوير والتفسير.

حياة الإنسـان لا تقوم ولا تتقوّم بتصوّر المحبّة وتصوير التعلّق القلبيّ، وإنّما بالمحبّة نفسها وتعلّق القلب، والانجذاب الحقيقيّ الموجود في النفس الإنسـانيّة. وبعد إحساس الإنسان بهذا الانجذاب الواقعيّ، وبعد القوّة التي ينالها بسببه ومحاولته تفسيره والتعبير عنه بما أوتي من طاقة، يصبغ حياته بلون هذا التفسير الذي يتبنّاه، وعندما يصل إلى الهدف والغاية التي اختارها لحياته على ضوء ذلك التفسـير، يشـعر بالوصول وتحقّق الوصال إن كان التفسير صحيحًا، وإذا كان التفسير خاطئًا وغير صحيح، يكتشف أنّ ما كان يسعى وراءه هو محض سراب.

قوام برهان الفطرة عندما تُسـتخدم المحبّة كحدّ وسـط فيه، بأن لا يكون متعلّق الحبّ أيّ أمرٍ من أمور الدنيا ومظهرٍ من مظاهرها، بل أن لا يكون هذا المتعلّق أي أمرٍ مقيّد ومحدود، فإنّ الأمور المحدودة مهما كانت واسعة تؤول إلى الزوال والأفول بعد حين. والإنسان محبٌّ للحقيقة المطلقة وغير المحدودة، وإذا سعى الإنسان أحيانًا وحاول إنشاء علاقة بأشياء محدودة، فإنّ ذلك بسبب اعتقاده، صوابًا أو خطأً، بأنّ تلك الأمور المحدودة تقرّب من المطلق الذي هو المعشوق والمحبوب الحقيقيّ.

وإذا كانـت الأمور المحدودة صادقة في كشـفها عن الله وصلتها بـه، ولم تكن هذه الأمور تدعو الإنسـان إليهـا، وإنّما تقرّبه من الله تعالى، فسـوف تكون محبّته لهذه الأمـور محبّة مجازيّة، وأحد معاني المجاز هو المعبَر والواسطة التي يجوز الإنسان بها من شيء إلى شيء، أو من موضع إلى موضعٍ آخر، أمّا إذا كانت الأمور المتوسّطة كاذبة في توسّطها بين الإنسان وبين الله، وكانت تدعو الإنسـان إلى ذاتها ولا توصله إلى المعشوق الحقيقيّ، فسوف تكون العلاقة بها خطأ، وثمّة بونٌ شاسع بين المجاز وبين الخطأ.

صغرى برهان الفطرة

برهان الفطرة تامٌّ من جهة كبراه بأيّ صورة وصيغة قُرِّر وعُبِّر عنه؛ وذلك لأنّ الكبرى تقوم على التضايف بين طرفين في علاقة الأمل والرجاء أو المحبّة، والتحدّي الذي يواجه هذا البرهان هو من جهة صغراه، ومتانة البرهان وقوّته في إثبات أنّ متعلّق هذا الحبّ والرجاء أو الأمل هو موجود مطلقٌ أزليّ، وليس هو مجرّد فكرة مظنونة.

من تتحطّم سفينته في بحر لجيٍّ وتتقاذفه الأمواج والرياح العاتية، عندما يتعلّق أمله ورجاؤه بحقيقة مستغنية يتوقّع أن تنجيه، فإنّه يجد تلك الحقيقة ويعاينها، ويتوصّل إلى نتيجة البرهان، قبل أن تتشكّل في ذهنه المقدّمة الأولى للقياس؛ وذلك لأنّ المعرفة التي ينالها من يواجه احتمال الغرق هي معرفة حضوريّة وليست معرفة حصوليّة ومفهوميّة، فهو يعاين ويشاهد من نافذة حاجته إلى الحقيقة المطلقة، تلك الحقيقةَ، وهذه النافذة هي التي يشعّ منها بصيص الأمل ويشرق على نفسه. وبعبارة أخرى: هو يعاين أوّلًا ثمّ يعلِّق أمله ورجاءه على ما عاين وشاهد، وهذا يشبه الرؤية بالعين المادّيّة، فنحن نرى أوّلًا ثمّ نرغب ونطلب ما نراه.

ثمّ إنّ بعد هدوء الاضطراب والخلاص من تلك الأهوال التي كان يقاسيها، فإنّه يعمد إلى ما رأى وعاين فيصوغ رؤيته ومشاهداته بواسطة المفاهيم، ويشكّل القياس بمقدّماته الموصلة إلى النتيجة. أمّا ثقيلُ الحِمْل والآمنُ الجالس على الشاطئ فوق بساط الغفلة، واللاهي بأضغاث الأحلام، فإنّ هذا البرهان لا يحرّك فيه ساكنًا، ولا يترك فيه أثرًا.

وعلى هذا، من شاهد الحقيقة وعاينها، وخبر محبّة الله في قلبه، فهو يتأمّل وجه المحبوب في حالة الشهود وقبلها، وهذا البرهان يقنعه وتامٌّ بالنسبة إليه، ويستوي في ذلك حاله خلال المشاهدة، مع حاله في مرحلة التفسير المفهوميّ.

وأولئك الذين اعتادت قلوبهم على التعلّق بالموجودات المقيّدة والمحدودة، وأنفقوا أعمارهم وراء خيال الوصال والوصول إلى ما يصبون إليه منها، أو أولئك الذين لم يتّخذوا لقلوبهم قبلةً وعاشوا حالةَ الهيام بعيدًا عن التعلّق بركن يأوون إليه، فإنّ هؤلاء جميعًا لا يقنعهم هذا البرهان

ببساطة وسهولة؛ لأنّ محبّة الله لم تعانق قلوبهم، ويصعب عليهم الإحساس بالمحبة التي تملأ قلوب العاشقين، ليكتشفوا من خلالها متعلّق ذلك الحبّ ويصلوا إليه.

وليس قوام برهان الفطرة بالمحبّة الموجودة أو الأمل الذي يعمر قلوب الناس جميعًا، على الرغم من أنّ هذه المحبّة موجودة بالفطرة في قلوب جميع الناس. وإنّ ثبوت هذه المحبّة في قلبِ واحد من الناس يكفي لإقامة البرهان، كأن يكتشف شخصٌ شعلّة المحبّة متّقدة في نفسه، أو يكتشف وجودها في نفس شخصٍ آخر، فيكتشف من هذه وتلك حقيقةَ متعلّق ذلك الحبّ والأمل:

«فَلَئِنْ صَيَّرْتَنِي لِلْعُقُوبَاتِ مَعَ أَعْدَائِكَ وَجَمَعْتَ بيْنِي وَبَيْنَ أَهْلِ بَلائِكَ وَفَرَّقْتَ بَيْنِي وَبَيْنَ أَحِبَّائِكَ وَأَوْلِيَائِكَ فَهَبْنِي يَا إِلَهِي وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ وَرَبِّي صَبَرْتُ عَلَى عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَى فِرَاقِكَ وَهَبْنِي صَبَرْتُ عَلَى حَرِّ نَارِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إلى كَرَامَتِكَ»[١].

إذًا يمكن الإذعان بضرورة وجود المحبوب والاستدلال عليه بوجود المحبّة للحقيقة المطلقة في قلب شخص واحدٍ، وذلك بالاستناد إلى التضايف بين الحبّ والمحبوب، على أن يكون ذلك الحبّ متيقّنًا، وأمّا إذا لم يكن يقينيًّا، فلا سبيل إلى اليقين به إلّا بتجربته، أو بالنظر في آثاره عند الآخرين، أو بتأمّل الحبّ للأمور الجزئيّة والمقيّدة في النفس، ثمّ بعد ذلك تلمّس مستوى ذلك الحبّ بعد الوصول إليها، وتحوّله في كثير من الأحوال إلى نفور وكره.

وعلى الرغم من كثرة المظاهر الجاذبة في الحياة الدنيا، فإنّها أشبه بماء البحر لا تزيد الساعين وراءها إلّا عطشًا، وهي بالنسبة إلى من تعلّق قلبه بها، لا تبعث الاطمئنان والسكينة في قلب محبّيها؛ بل هي تزيدهم اضطرابًا وهلعًا، وإحساسًا بالحاجة بدل الغنى، والفراغ بدل الامتلاء والشبع. وطالب الدنيا كلّما اقترب منها يزداد ميلًا إلى تحصيل ما ليس عنده منها، وخوفًا على ما نال منها حتّى الآن.

وليس الاستدلال على المحبّة الموجودة في قلب الإنسان صعبًا، وكذلك لا يصعب إثبات

---

١. الإقبال بالأعمال، ص٧٠٨. (من دعاء كميل).

أنّ الدنيا المحدودة ليست هي المحبوب الحقيقيّ للإنسان. ومع وضوح هذه المقدّمات يمكن بسهولة ويسر الاستدلال عن طريق التضايف على خلود النفس، وبناء على كون المحبّة للأمور المحدودة والمقيّدة محبّة كاذبةً، يُتوصّل إلى أنّ متعلّق الحبّ الحقيقيّ للإنسان هو الله تعالى. وهذا التحليل المفضي إلى إثبات بعض النتائج يختلف جذريًّا عن الاستدلال المتقدّم بالبراهين الأخلاقيّة، ونقطة الاختلاف التي نريد بيانها هي أنّ هذا الأسلوب من الاستدلال لا يعتمد على أحكام العقل العمليّ وتوصياته.

إشكالٌ ونقدٌ

إقامة برهان الفطرة وتأسيسُه على واقعيّة المحبّة، والتضايف الواقعيّ والحقيقيّ بين أوصافٍ من هذا القبيل، يجفّف جذور إشكال أساسيّ يُطرح في هذا المجال. وحاصل الإشكال هو: لا شكّ في أنّ وجود المحبّة يكشف عن طرف لها بناء على التضايف بين المحبّ والمحبوب، والأمل ومتعلّقه، وغير ذلك من الأمور الواقعيّة التي لا يمكن إنكارها من جهة الإنسان؛ ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذا لا يكفي لإثبات واقعيّة الشيء المحبوب ووجوده خارج حدود الذهن؛ إذ يكفي الوجود الذهنيّ للمحبوب حتّى يتعلّق به الحبّ والأمل والبغض وهكذا. . .

وعلى ضوء هذا، يكفي لوجود الحبّ وجودًا واقعيًّا في النفس الإنسانيّة أن يتخيّل الإنسان شيئًا في ذهنه، أو يتوهّم وجوده الواقعيّ خارجًا، ويصدّق هذا الوهم. وخلاصة الكلام هي أنّ التضايف وإن كان يقتضي بالضرورة وجود طرفين، وهذا مسلّم ومقبول؛ ولكنّ هذه الضرورة تتأمّن بوجود الصورة العلميّة في ذهن الإنسان ولا تقتضي الضرورة وجود طرف الإضافة خارجًا.

ونقطة الارتكاز في الردّ على هذا الإشكال هو أنّ برهان الفطرة لا يبتني على الصورة الذهنيّة والعلم الحصوليّ عند الأشخاص بالنسبة إلى طرف المحبّة والأمل...

في المورد الأوّل كان الكلام على أنّ الشخص الذي انكسرت سفينته انقطع أمله في جميع العلل والأسباب المحدودة، ولم يبقَ في ذهنه وبحسب علمه الحصوليّ أيّ صورة يمكن أن تكون

متعلّقًا للأمل بالمساعدة لتمدّ له حبل النجاة والخلاص، وافترِض أنّه في تلك الحالة يواجه نفقًا مقفلًا وجدارًا مسدودًا. ومع ذلك يبقى أمله متعلّقًا بحقيقة واقعيّة وليس بصورة موجودة في ذهنه، ولمّا كان الأمل حقيقيًّا وواقعيًّا، فإنّ مقتضى التضايف وجودُ واقعٍ حقيقيٍّ هو متعلّق ذلك الأمل وليس مجرّد الصورة الذهنيّة، لأنّ المفترض أن لا صورة ذهنيّة يمكن تعلّق الأمل الموهوم بها.

والأمر عينُه يُقال في ما يرتبط بالمحبّة، فإنّ طرف المحبّة ليس هو الصورة الذهنيّة التي يخبر عنها المحبّ استنادًا إلى العلم الحصولي. مع الإلفات إلى أنّه عندما يكون طرف علاقة المحبّة هو الصورة الذهنيّة الوهميّة، سوف تكون المحبّة أيضًا أمرًا وهميًّا ومحبّةً كاذبةً.

المحبّة الموجودة في صلب الوجود الواقعيّ لأفراد الإنسان، والتي تترتّب عليها الآثار بوجودها الواقعيّ، ليست مجرّد صورة ذهنيّة يُعبّر عنها بحسب المصطلح الفلسفيّ بالمعلوم بالذات، في مقابل المعلوم بالعرض الذي تنطبق عليه هذه الصورة؛ بل هي واقعٌ يحاول الإنسان اكتشافه وصياغته بواسطة المفاهيم والصورة الذهنيّة ويجنّد قدراته المفهوميّة وصوره الذهنيّة في سبيل معرفتها. فالمحبوب بالذات هو المعلوم بالعرض الذي هو الواقع الخارجيّ، وهدف الاستدلال في برهان الفطرة هو تعيين هذا المحبوب بغضّ النظر عن الصورة أو الصور الذهنيّة التي يرى المحبّون أنّها تعبّر عن محبوبهم، سواء أكانت تلك المحاولات محاولات مفهوميّة وفق معايير العلم الحصوليّ لفهم هذا المحبوب، أم كانت علمًا حضوريًّا وشهودًا مباشرًا دون توسّط المفاهيم.

ومثال العطش قد يكون مساعدًا للتوضيح: بين وجود العطش عند الإنسان ووجود الماء في متن الواقع تلازمٌ؛ وذلك أنّ العطش ليس مجرّد صورة ذهنيّة، بل هو حالة وصفة واقعيّة وحقيقيّة تعتري الإنسان، على الرغم من أنّ محلّها هو الإنسان نفسه، وهكذا يمكن الكلام على علاقة واقعيّة بين طرفين هما العطش والماء، فإذا قصد الإنسان العطشان سرابًا لريّ عطشه، فإنّه سرعان ما يكتشف خطأه وضلال سعيه، ولكنّ هذا الخطأ من باب الخطأ في تطبيق الحالة

الواقعيّة على مصداق غير صحيح، ولا يصحّ الاستناد إلى هذا الخطأ للتشكيك في واقعيّة الماء الذي يطلبه الإنسان لريّ عطشه.

برهان الفطرة في القرآن الكريم

ليس القرآن الكريم كتابًا علميًّا لتقتصر مضامينه على البراهين المفهوميّة والصياغات الاستدلاليّة التي تتناسب مع العلم الحصوليّ. تقضي السيرة المعتمدة في الكتب العلميّة بتبويب المباحث وفصل بعضها عن بعض، على أساس الموضوعات والمسائل والأهداف المبتغاة من هذه المسألة أو تلك. فتفصل المباحث العلميّة عن الأخلاقيّة وتعالج كلّ مجموعة من المسائل في باب خاصٍّ.

أمّا القرآن الكريم فهو كتاب يعبّر عن نفسه بأنّه يجمع بين هدفين وغايتين في وقت واحد، هما تعليم الحكمة وتزكية النفس وتهذيبها. وغالبًا ما تذكر هاتان الخصوصيّتان معًا في القرآن؛ مع ترجيح للتزكية على التعليم في عددٍ من الموارد. وعندما يُقدّم التعليم على التزكية يكون التعليم مقدّمة للتزكية وبابًا يفضي إليها. وهذا يبرّر المزج المتكرّر في هذا الكتاب الإلهيّ بين الهدفين والدعوة إليهما معًا. ووفق هذه الرؤية يمكن تبرير التفسير لمفهوم من المفاهيم بذكر مصداقه العمليّ، كما في حالة تفسير البرّ والإحسان بالشخص البارّ والمحسن في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٧).

عندما يكون الهدف من الكتاب والغاية منه غاية علميّة وطرح النظريّات وتقديم التفسيرات العلميّة لها، لا يفسّر البرّ بما ذُكِر في الآية، وإنّما يفسِّره بأمور، من قبيل: الإيمان، والعدل، والإحسان، والتقوى؛ لكن نُلاحظ أنّ القرآن ذكر الرجال الأبرار والصالحين في تفسير مفهوم البرّ، ومن غفل عن النقطة ولم يلتفت إليها حار في توجيه الآية وأتعب نفسه بالبحث عن

تبرير ذلك باختلاف القراءة، والبحث عن مضاف محذوف، وتفسير «البرّ» بالبارّ، وهكذا. . .

وبرهان الفطرة بالنظر إلى الأثر التربويّ الذي يترتّب عليه، ومن جهة أنّ المقدّمة الأولى فيه مقدّمة جزئيّة يمكن تحصيلها عن طريق التربية والتزكية، استحقّ هذا البرهان أن يُذكر في القرآن وأن يُبحث عنه فيه، ومن هنا يمكن تلمّس آثار هذا البرهان في عددٍ من آيات هذا الكتاب الكريم.

يقول تعالى في سورة لقمان: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِى فِى الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِى ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ * وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إلى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾ (لقمان: ٣١ـ٣٢).

ويقول سبحانه في سورة العنكبوت: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِى الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إلى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٥).

الأمل الموجود في قلب الإنسان عندما تنقطع به الأسباب المادّيّة والمحدودة هو أملٌ واقعيٌّ وعلاقة ذات إضافة، تتطلّب وتستدعي بالضرورة طرفًا واقعيًا، وكلّ المحتملات المحدودة ليست طرفًا لهذه العلاقة ولا تؤمّن الضرورة المفترضة فيها، وهذا أمرٌ مشهود لمن يُبتلى بمثل هذه الحالة التي تنقطع الآمال فيها عن كلّ وجود مقيّد ومحدود. وعندما توصف هذه الحالة بعد الخروج منها، يكون مبدأ هذا البرهان مفهومًا يُستفاد من التضايف بينه وبين طرف العلاقة لإثبات وجود الواجب.

وفي بعض الآيات ذُكرت المحبّة كطرف للعلاقة بين المحبّ والمحبوب، كطرفين لعلاقة الحبّ: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِى فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ٧٥ـ٧٩).

يشير الله تعالى في الآية الأولى إلى أنّه أرى إبراهيم عليه السلام ملكوت السماوات والأرض، ويُعلِّل ذلك بـ«كونه من المتّقين». وهذا التعليل يكشف عن أنّ إراءة ملكوت السماوات قد تكون له أسباب عدّة، منها الإيصال إلى اليقين.

وقد طرح المفسّرون احتمالات عدّة في تفسير هذه الآيات، وفي شرح البرهان الذي أقامه إبراهيم عليه السلام في استدلاله على وجود الله تعالى، وحمل هذا الاستدلال على برهان الحركة أو الحدوث، والإمكان الماهويّ، ويبدو أن لا شيء من هذه الاحتمالات يعبّر بدقة عن جوهر البرهان الإبراهيميّ، فالحدّ الوسط في هذا المفهوم هو علاقة المحبّة التي طرفها هو الإله المحبوب الذي لا يأفُل ولا يزول، فبعد استعراض النبيّ إبراهيم عليه السلام الآلهة المزعومة التي أَفَلَت واحدة بعد أخرى أعلن أنّه لا يحبّ الآفلين، ونفى الألوهيّة عن النجوم والكواكبّ، وبقي الاحتمال الوحيد الذي يصلح ليكون طرفًا لعلاقة الحبّ وهو الله تعالى، المحبوب الحقيقيّ.

والاستناد إلى المحبّة هو استناد إلى أمرٍ واقعيٍّ موجود حاضر بالفعل في البعد العمليّ من وجود النبيّ إبراهيم عليه السلام، ووجود أصل المحبّة وعدم الحبّ تجاه الكواكب هي مقدّمات يتشكّل منها البرهان وتفضي إلى النتيجة في البرهان المذكور.

والحاصل أنّ هذا البرهان يستند إلى البعد العمليّ في وجود الإنسان، وعند صياغة البرهان ينظر إلى هذا البعد لبناء الدليل عليه، وتأمين المقدّمات المطلوبة لتشكيل القياس البرهانيّ.

حبّ أصل الحياة والوجود أمرٌ واقعيّ لا مجال لإنكاره، فكلّ شخصٍ يدرك حبّه لحقيقته وذاته الواقعيّة دون حاجة إلى تعلّم وتعليم. وإنّ من الواضحات لكلّ أحدٍ أنّ أصل الحياة ووجودها في متن وقائع وحقائق ليست خاضعة بالكامل لسيطرة الإنسان وسلطته.

وبالتالي ثمّة واقعيّة وأمر واقعيٌّ مقتدر غير الإنسان نفسه، يؤمّن أصل الحياة والوجود، وهذا المؤمّن للحياة والوجود محبوبٌ للإنسان. وبالتالي فإنّ كلّ إنسانٍ يحبّ شيئًا أو شخصًا غير ذاته، وأنّ هذا المحبوب ليس هو الذات نفسها، ولا الواقعيّات المحدودة والمقيّدة المحيطة بالإنسان. وعلى الرغم من إمكان وقوع الإنسان في خطإ الخلط بين المفهوم والمصداق، وحسبانه أنّ أمرًا

من هذه الأمور المحدودة هي متعلّق حبّه الحقيقيّ؛ ولكنّه سرعان ما يكتشف في حالات متنوّعة كما في حالة الإشراف على الغرق وعندما تنقطع الآمال من كلّ محدود، سرعان ما يكتشف أنّ طرف علاقة الحبّه وأمرٌ آخر يستحقّ أن يكون هو المدعوّ والمرجوّ، وهو الذي يُتوقّع منه استجابة الطلبات وقضاء الحاجات.

الحمد لله ربّ العالمين

لائحة المصادر والمراجع

ـ القرآن الكريم

ـ نهج البلاغة

ـ إبن سينا، أبوعلي، حسين بن عبد الله، الإشارات و التنبيهات، الشرح خواجه نصيرالدين طوسي، ج٢ و٣، طهران، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣ هـ.ق.

ـ ــــــــــــــــــ، الإلهيات (الشفاء)، تصدير و مراجعه، الدكتور ابراهيم مذكور، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمي المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.ق.

ـ ــــــــــــــــــ، التعريفات (مجموعة الرسائل)، قم، انتشارات بيدار، ١٤٠٠هـ.ق.

ـ ــــــــــــــــــ، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ويرايش: محمد تقى دانش پژوه، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٦٤هـ.ش.

ـ ــــــــــــــــــ، حدود يا تعريفات، ترجمه و مقدمه: محمد مهدى فولادوند، طهران، انتشارات سروش، ١٣٦٦ هـ.ش.

ـ ادواردز، بول، براهين إثبات وجود خدا در فلسفه غرب، برگرفته از دائره المعارف فلسفى پل ادواردز، (براهين إثبات وجود الله في الفلسفة الغربيّة: مستلٌّ من دائرة المعارف الفلسفيّة لمحرّرها بول إدواردز)، ترجمة: شهيد عليرضا جمالي نسب و محمد رضايي، قم، مركز مطالعات و تحقيقات اسلامى، ١٣٧١هـ.ش.

الكتاب أعلاه له ترجمة أخرى أيضًا وفق التوثيق التالي:

خدا در فلسفه (برهانهاي فلسفي اثبات واجب)، ترجمه بهاء الدين خرمشاهي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، تهران ١٣٧٠.

وفي تحرير هذا الكتاب، تمّت ملاحظة كلا الترجمتين بالإضافة إلى ملاحظة أصل المقالات من:

ـ Edwards, Paul (ed.) (١٩٦٧). The Encyclopedia of philosophy. New York,: Macmillan.

ـ ارسطو، الألف الصغرى، ترجمه: اسحاق بن حنين، تفسير: يحيي بن عدي و ابن رشد، تصحيح و تحقيق: سيد محمد مشكوة، طهران، ١٣٤٦هـ.ش.

ـ الآشتياني، ميرزا مهدي ، تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، طهران، انتشارات مؤسسة مطالعات اسلامي دانشگاه مک گيل، ١٣٥٢هـ.ش.

ـ الآشتياني، ميرزا مهدي، تعليقة رشيقة على شرح المنظومة (الجزء الأول في المنطق)، قم، مكتب الأعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.ق.

ـ الآملي، سيد حيدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تصحيح هنري كربن و عثمان يحيي، طهران، شركة انتشارات علمي و فرهنگي، ط٢، ١٣٤٧هـ.ش.

ـ الآملي، محمد تقي، درر الفوائد تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، قم، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان.

ـ الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، شرح المواقف، ج٣، قم، منشورات شريف رضي، ١٣٧٠هـ.ش.

ـ الجوادي الآملي، عبد الله، تحرير تمهيد القواعد (صائن الدين علي بن محمد التركة)، طهران، انتشارات الزهراء، ١٣٧٢هـ.ش.

ـ ــــــــــــــ، رحيق مختوم، القسم الأوّل من المجلد السادس، تنظيم و تدوين: حميد پارسانيا، قم، مركز نشر اسراء، ١٣٧٦هـ.ش.

ـ ــــــــــــــ، شرح حكمت متعاليه، ج٦، طهران، انتشارات الزهراء.

ـ ــــــــــــــ، شريعت در آينه معرفت، طهران، انتشارات رجاء، ١٣٧٢هـ.ش.

ـ ــــــــــــــ، شناخت‌شناسى در قرآن، قم، مركز نشر فرهنگي رجاء، ١٣٧٠هـ.ش.

ـ ــــــــــــــ، عليّ بن موسى الرضا عليه السلام و الفلسفة الإلهيّة، قم، مركز نشر اسراء، ١٣٧٤هـ.ش.

ـ الحائري اليزدي، مهدي، كاوش هاى عقل نظرى، طهران، شركت سهامي انتشار، ط٢، ١٣٦٠هـ.ش.

ـ ــــــــــــــ، هرم هستي، طهران، مركز ايرانى مطالعه فرهنگها، ١٣٦٠هـ.ش.

ـ حكيم، آقا على، بدائع الحكم ، طهران، طبع سنگى.

ـ الخوانساري، جمال الدين محمد، شرح غرر الحكم ودرر الكلم آمدي، ج١ و٢ و٦، تصحيح: سيد جمال الدين حسيني محدث ارموي، طهران، مؤسسة انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٦٦ هـ.ش.

ـ دكارت، رينه، تأملات در فلسفة أولى، ترجمة: دكتور احمد احمدي، طهران، سمت.

ـ الرازي، فخر الدين محمدبن عمر، المباحث المشرقيّة، قم، انتشارات بيدار، ط٢، ١٤١١هـ.ق.

ـ راسل، برتراند، عرفان و منطق، ترجمة: نجف دريابندري، شركت سهامي كتاب‌هاى جيبي، ط٢، ١٣٦٢هـ.ش.

ـ السبزواري، حاج ملاهادي، شرح منظومة، افست از خط محمد حسين كاشاني، طبع ناصري، قم، مكتبة المصطفوي.

ـ السهروردى، شهاب الدين ابوالفتوح يحيى بن حبش (شيخ اشراق)، المطارحات، ٣ مجلد، تصحيح: هنرى كربين، طهران، انتشارات انجمن فلسفه ايران، ١٣٥٧ هـ.ش.

ـ الشبستري، محمود، گلشن راز، ضميمة مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز، طهران، انتشارات كتابفروشي محمودي.

ـ الشيرازي، صدرالدين محمد بن ابراهيم، المشاعر، شرح: ميرزا عماد الدولة، اصفهان، انتشارات مهدوى.

ـ ــــــــــــــــ، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ١ و٢ و٣ و٦، طهران، شركة دار المعارف الإسلامية، ١٣٧٩هـ.ق.

ـ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن حسين (ابن بابويه القمي)، التوحيد، تصحيح: علي اكبر غفاري، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٩١هـ.ق.

ـ طبرسى، ابو منصور احمد بن على بن ابى طالب، الاحتجاج على اهل اللجاج، ج١. تصحيح سيد محمد باقر موسوى، مشهد، نشر مرتضى، ١٤٠٣ ق.

ـ الطوسى، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، شرح الاشارات والتنبيهات، طهران، دفتر نشر كتاب ١٤٠٣ ق.

ـ العاملي، محمد بن الحسن الحر، وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعه، تصحيح عبد الرحيم الرباني الشيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربي، الطبعة الرابعة.

ـ عبده، محمد، الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، قاهره، دار احياء كتب العربي، ط١، ١٣٧٧هـ.ق.

ـ الغروي الإصفهاني، محمّد حسين، تحفة الحكيم.

ـ الفارابي، ابي نصر محمد بن محمد، زينون كبير؛ مجموعة مسائل الفارابي، حيدرآباد دكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف عثماني، ١٣٤٥هـ.ق.

ـ القمي، شيخ عباس، مفاتيح الجنان.

ـ ـــــــــــــــــ، سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، المطبعة العلمية النجف الأشرف، ١٣٥٢هـ.ق.

ـ كانط، ايمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمة: دكتر مير شمس الدين اديب سلطاني، طهران، انتشارات اميركبير، ١٣٦٢هـ.ش.

ـ كاپلستون، فردريک، كانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، طهران، مؤسسه انتشارات علمى دانشگاه صنعتى شريف، ١٣٦٠ هـ.ش.

ـ الكليني، ابوجعفر محمدبن يعقوب، الكافي، تصحيح علي اكبر غفاري، ج١، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٦هـ.ش.

ـ لاهيجى، محمد جعفر، شرح رسالة المشاعر، تعليق و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، الطبعة الثانية، قم، مكتب الاعلام الاسلامى.

ـ المجلسي، محمد باقر، بحارالأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار، ج١ و٢ و٨٤ و٦٨، طهران، دارالكتب الإسلامية.

ـ المدرّس الزنوزي، آقا علي، بدايع الحكم، طبع سنگي، طهران.

ـ هاسپرز، جان، فلسفة دين، قم، مركز مطالعات و تحقيقات اسلامي، ط١.

ـ هيک، جان، فلسفة دين، ترجمة: بهرام راد، ويرايش: بهاءالدين خرمشاهي، طهران، انتشارات بين المللي الهدى، ١٣٧٢هـ.ش.

هذا الكتاب

لقد تطرّق المرجع الديني سماحة الشيخ الجوادي الآملي في كتابه القيّم هذا إلى أدلّة وبراهين إثبات وجود الله تعالى في الجانب النظري بمنهج عقلي فلسفي، كما قام بمناقشة الآراء الأخرى سواء المشككة في وجود الله، أو التي لا تنهض بمفردها للدلالة على الخالق المتعال. ونحن إذ نقدّم ترجمة هذا الكتاب إلى المكتبة العربيّة، نأمل أن يسدّ فراغًا ويكون نافعًا للنخب الفكريّة في الحوزة والجامعة.



http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com